UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01982086 9

Die soziale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

II. Band.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

Die

sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

Zweiter Band. (Heft 8 bis 11.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

8.—11. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

Von Heinrich Pesch S. J.

Erster Theil.

I. Der christliche Staatsbegriff.
II. Das Privateigenthum als sociale Institution.
III. Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung?

Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

---

8. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

I. Der christliche Staatsbegriff.

Von **Heinrich Pesch S. J.**

Zweite Auflage.

Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg und der Ordensobern.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1898.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Seinem hochverehrten Lehrer

P. Theodor Meyer S. J.

in Dankbarkeit und Treue gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Das Bestreben, einige in den „Stimmen aus Maria-Laach" veröffentlichte Abhandlungen über die Irrgänge der liberalen, sogen. „klassischen Nationalökonomie", sowie über den ältern und neuern Socialismus unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zusammenzufassen, hat mich veranlaßt, nicht bloß die frühern Aufsätze gänzlich umzuarbeiten und durch wesentliche Ergänzungen bedeutend zu erweitern, sondern auch statt des bereits angekündigten engern Titels „Die geistigen Waffen der Socialdemokratie" eine umfassendere Bezeichnung zu wählen. Damit ist aber auch zugleich der Zweck der Schrift ein anderer geworden.

Es ist wiederholt, insbesondere um den jüngern Mitgliedern des katholischen Clerus ein gründliches Studium der socialen Frage zu ermöglichen, der Wunsch geäußert worden, es möchten aus dem Gebiete der Philosophie, der Jurisprudenz, der Moral, der Nationalökonomik und der Geschichte alle diejenigen Lehren unter einem einheitlichen Gesichtspunkte in einem einzigen Werke zusammengestellt werden, welche für ein tieferes Verständniß der Kämpfe der Gegenwart unentbehrlich sind.

Diese Aufgabe ist jedenfalls eine schwierige. Insbesondere wird die innere Abrundung des überaus vielseitigen Stoffes zu einem einheitlichen Guß hierbei nothwendigerweise manches zu wünschen übrig lassen. Allein der praktische Werth

einer derartigen Zusammenstellung ist unverkennbar, da nicht jedermann über eine größere Bibliothek verfügt, noch weniger aber Zeit finden kann, um selbst aus der höchst reichhaltigen Literatur die nöthige Belehrung zu schöpfen. Trotz aller systematischen Bedenken habe ich darum geglaubt, wenigstens den Versuch einer Zusammenstellung wagen zu sollen.

Wenn nun auch bezüglich der organischen Stoffvertheilung und der streng einheitlichen Gliederung des Ganzen sowie der Theile im Verhältniß zum Ganzen bei vorliegender Schrift mit ihrem besondern Zweck nicht der strenge Maßstab gelten kann, der auf ein eigentliches Lehrbuch Anwendung findet, so ergibt sich dennoch eine naturgemäße Auswahl und Eintheilung des Stoffes aus der Berücksichtigung der kämpfenden Parteien und ihrer verschiedenen Stellung zum Streitobject.

Auf der einen Seite stehen die Vertreter der *christlichen* Gesellschaftsordnung, auf der andern die Anhänger des *Liberalismus* und des *Socialismus*. Soweit das wirtschaftliche Leben in Frage steht, lautet die Parole des Liberalismus: Freiwirtschaft. Die Vorkämpfer der christlichen Traditionen fordern dagegen eine den heutigen Verhältnissen angepaßte, nach Maßgabe der Gerechtigkeit und des gemeinsamen Wohles gebundene Wirtschaftsordnung. Die Socialisten endlich erblicken das Heil in der Beseitigung der ökonomischen Selbständigkeit der Individuen, in gesellschaftlichem Eigenthum und gesellschaftlicher Production.

Allein die Gegensätzlichkeit zwischen Liberalismus, Socialismus und Christenthum beschränkt sich keineswegs auf das wirtschaftliche Gebiet. Im Gegentheil findet die Feindschaft erst ihre tiefere Erklärung und Begründung in der grundsätzlichen Verschiedenheit der allgemeinen *Gesellschaftslehre* überhaupt, wie sie seitens der streitenden Parteien aufgefaßt wird.

In letzter Linie ist es sogar die Verschiedenheit der *Weltanschauung*, die eine unüberbrückbare Kluft zwischen den

Vertretern des Christenthums einerseits, dem bürgerlichen und socialdemokratischen Liberalismus andererseits eröffnet und den letzten Erklärungsgrund für die liberale und socialistische Gesellschaftslehre darbietet.

Damit ist die Disposition der vorliegenden Schrift von selbst gegeben.

Der erste Theil behandelt in zwei Heften philosophisch und historisch einige Hauptpunkte aus der christlichen Gesellschaftslehre mit ihren wichtigsten Folgerungen für das wirtschaftliche Gebiet.

Der zweite Theil wird sich mit den wissenschaftlichen Grundlagen des Liberalismus beschäftigen.

Der dritte Theil endlich hat die Lehren und Forderungen des ältern wie neuern Socialismus zu prüfen.

In allen drei Theilen wird der Zusammenhang der einzelnen Theorien mit der zu Grunde liegenden Weltanschauung, soweit dies zweckentsprechend erscheint, hervorgehoben werden.

Um eine dem praktischen Zwecke entsprechende Auswahl des in den einzelnen Theilen zu behandelnden Stoffes zu treffen, war es nöthig, vorab wenigstens in einer allgemeinen Uebersicht den principiellen Standpunkt des heutigen Socialismus und sein Verhältniß zum Liberalismus bereits im Anfange der Schrift zur Darstellung zu bringen.

Am Feste des heil. Vaters Ignatius, den 31. Juli 1893.

Heinrich Pesch S. J.

Die Neuauflage bot mir willkommene Gelegenheit, einige Zusätze zu machen und manches klarer zu fassen.

Die Vertheilung des Stoffes auf einzelne, nicht allzu umfangreiche Hefte hatte eine Zerlegung des „ersten Theiles“

nothwendig gemacht, die manche Unzuträglichkeiten mit sich führte. Ich habe es darum für zweckmäßiger gehalten, in der zweiten Auflage den einzelnen Heften einen besondern, dem speciellen Inhalte entsprechenden Titel zu geben, nämlich:

I. Der christliche Staatsbegriff (8. Heft).

II. Das Privateigenthum als sociale Institution (9. Heft).

III. Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung? (10. und 11. Heft.)

Am Feste des hl. Stanislaus, den 13. Nov. 1897.

Heinrich Pesch S. J.

Inhalt.

Seite

Vorwort v

Die heutigen Feinde der christlichen Gesellschaftsordnung.

1. Der moderne Socialismus als Partei und als Wissenschaft 1
2. Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes 12

Erstes Kapitel.

Der christliche Staatsbegriff im allgemeinen.

1. Die Gesellschaft als Forderung der menschlichen Natur . 36
2. Die Lehre vom Ursprung des Staates und der staatlichen Gewalt 50
3. Staat und Individuum 62
4. Staat und Gesellschaft 76
5. Staat und Recht 98

Zweites Kapitel.

Die staatliche Rechtsordnung.

1. Die Gerechtigkeit als Princip der Ordnung . . . 123
2. Die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit . 135
3. Die besondere Gerechtigkeit und ihre Forderungen . 165
4. Principielle Gesichtspunkte zur Beurtheilung socialer Fragen 184

Ueberſicht über die in der erſten Auflage von Heft 9—11 (S. 195—732) vorkommenden Verweiſungen auf das 8. Heft (S. 1—194) mit Rückſicht auf die vorliegende veränderte zweite Auflage dieſes Heftes.

	1. Auflage.		2. Auflage.
S. 208	verwieſen auf S.	47 ff.,	ſiehe S. 62 ff.
„ 405	„ „ „	36 ff.,	„ „ 36. 44 ff. 51 ff.
„ 411	„ „ „	36 ff.,	„ „ 50 ff.
„ 413	„ „ „	140. 169,	„ „ 128. 136 ff.
„ 429	„ „ „	120 ff.,	fällt fort.
„ 430	„ „ „	120 ff. 159,	„ „
„ 437	„ „ „	47 f. 54 ff.,	„ „ 61. 70.
„ 442	„ „ „	49 ff.,	„ „ 62 ff.
„ 450	„ „ „	40,	„ „ 53 f.
„ 454	„ „ „	129 ff.,	„ „ 128 f.
„ 505	„ „ „	136 f.,	„ „ 131.
„ 526	„ „ „	23. 104 f.,	„ „ 97 ff. 100, Anm.
„ 540	„ „ „	56 ff.,	„ „ 74 ff.
„ 543	„ „ „	77,	„ „ 62 ff. 76 ff.
„ 546	„ „ „	143,	„ „ 121 ff.

Die heutigen Feinde der christlichen Gesellschaftsordnung.

1. Der moderne Socialismus als Partei und als Wissenschaft.

1. Jedem, welcher sich mit der modernen socialistischen Literatur beschäftigt hat, wird die kühne, nicht selten höhnische Zuversicht aufgefallen sein, mit welcher dort die socialistischen Lehren als höchste, kostbarste Errungenschaften des menschlichen Geistes, als Gipfel- und Zielpunkt aller bisherigen Wissenschaft angepriesen, ja geradezu mit dem Nimbus einer unanfechtbaren, unfehlbaren Gewißheit umkleidet werden.

„Wir haben seit der Aufhebung des Socialistengesetzes sehr viel von dem ‚Kampf mit geistigen Waffen' gehört," schreibt Liebknecht, „so viel, daß das Wort zum Spotte geworden ist. Die Vertreter der besitzenden und angeblich ‚gebildeten' Klassen sind es gewesen, welche den ‚Kampf mit geistigen Waffen' erfanden und ihn der Socialdemokratie, den Arbeitern, anboten und aufdrängten. Wohlan, im Munde dieser Herren war diese Art des Kampfes von vornherein nur eine Redensart; und außerdem liegt es in der Natur der Dinge, daß es gegen den Socialismus, der eine Wissenschaft ist, ‚geistige Waffen' nicht geben kann — höchstens die gefälschten Nachbildungen einer gewissenlosen Sophistik und Rabulistik." [1]

[1] „Die Neue Zeit" 1890/91, Nr. 18, S. 583. „Brief aus Berlin" von Wilh. Liebknecht.

Herr Liebknecht wollte wohl, indem er mit unbeschreiblicher Naivetät aus „der Natur der Dinge“ die Machtlosigkeit geistiger Waffen gegenüber dem Socialismus als einer „Wissenschaft“ herleitete, den „unglücklichen Advocaten des Kapitalismus“ seinerseits ein abschreckendes Musterbeispiel jener gewissenlosen Sophistik und Rabulistik vor Augen führen, welche sie fürderhin im Kampfe mit den wissenschaftlichen Größen des Socialismus allen Ernstes zu vermeiden hätten. Allein mehr noch als die grobe Verwechslung der absoluten, über alle Anfechtung erhabenen Wahrheit mit einer von irrthumsfähigen Menschen aufgebauten Wissenschaft muß in den Worten Liebknechts das stolze Selbstbewußtsein befremden, welches lebhaft an jene souveräne Verachtung erinnert, mit der bis zur Stunde auch die Vertreter der liberalen Wissenschaft auf alles niederblicken, was anders denkt als sie.

Ob nun aber diese so zuversichtlich zur Schau getragene Sicherheit sachlich begründet ist, oder ob vielmehr jene selbstgefällige und herausfordernde Sprache vor allem nur dazu dienen soll, die grenzenlose Schwäche einer absolut unhaltbaren Position zu decken, darüber uns zu vergewissern, dürfte die in dieser Schrift gebotene Kritik der socialistischen Lehren vielleicht geeignet sein.

2. Man wird unserem Vorhaben gegenüber geltend machen, der heutige Socialismus stütze sich nicht so sehr auf Theorien, sondern suche und finde seine Erklärung namentlich in der offenkundigen Thatsache des allgemeinen wirtschaftlichen Verfalles.

Diese Einwendung kann einen doppelten Sinn haben, je nachdem man den Socialismus als *Partei* oder als *Wissenschaft* auffaßt.

Es war in der Reichstagssitzung vom 31. Mai 1886, wo der Abgeordnete *Winterer* unter den Hauptursachen für die Verbreitung der Socialdemokratie die fortschreitende „Proletarisirung“ des Volkes aufzählte. „Ja, das ist die Quelle,“ ant-

wortete der Abgeordnete Bebel, „aus welcher der Socialismus seine Nahrung schöpft. Haben Sie ein Mittel, diese Quelle zu verstopfen? Haben Sie ein Mittel, die Proletarisirung der Massen aufzuhalten? In diesem Falle werden Sie den Socialismus bemeistern können.“ Zweifelsohne waren diese Worte Bebels wohlbegründet. Der Socialismus als politische Partei wird wesentlich gefördert durch die wachsende Verarmung, durch jede Art von Ausbeutung oder Unterdrückung. Es wäre daher thöricht und verhängnißvoll, wenn man, nächst der Stärkung des Einflusses der christlichen Religion, die wirksamste Bekämpfung der Socialdemokratie auf einem andern Gebiete suchen wollte als auf dem Boden der praktischen Socialreform[1]. Erst wenn die Ursachen wirklich gerechter Klagen beseitigt sind, dann und dann allein wird die socialistische Agitation ihre siegreiche Kraft verlieren. Sollte sich aber unsere heutige Gesellschaft nicht beizeiten zu gründlichen und den Bedürfnissen wahrhaft entsprechenden Reformen verstehen, weist sie mit harter Zähigkeit jedes größere Opfer für die mittlern und untern Klassen der Bevölkerung ab, dann wird ihr ganz gewiß all das Unheil, all die Qual und Bar-

[1] v. Schäffle spricht in der Schrift über die „Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie“ (Tüb. 1885, S. 111) seine Ansicht im gleichen Sinne aus: Nicht vor irgend welchen Beweisgründen würden die Führer der Socialdemokratie die Segel streichen. „Wenn sie mit Engelszungen widerlegt wären, so wären sie noch lange nicht aus der Welt geschafft. Ich bedaure das auch gar nicht. Die Socialdemokratie muß so lange bleiben, sogar wachsen, bis sie die bestehende Gesellschaft gezwungen hat, auf der ganzen Linie die positive Socialreform auch wirklich in Angriff zu nehmen und vorbehaltlos durchzuführen, was noch lange nicht geschehen ist. Hat sie diese geschichtliche Sendung erfüllt, dann wird sie selbst bewirkt haben, daß auch das Proletariat die Zukunftstaube auf dem Dache des Socialistenstaates sitzen lassen und mit den greifbaren Früchten der unter dem Angriffe der Socialdemokratie hervorgetriebenen Reformpolitik sich befreunden wird.“

barei nicht erspart bleiben, welche mit dem Versuch einer revolutionären Umgestaltung der socialen Verhältnisse nothwendig verbunden sind. Mehr als alle socialistischen Theorien und Wahlsiege fürchten wir darum den lähmenden Einfluß des Liberalismus, welcher einer Umgestaltung der Erwerbs- und Eigenthumsverhältnisse im christlichen Sinne principiell widersteht[1]. Solange die leitenden Kreise nicht erkennen, daß die Zeit des

[1] Ueber die in liberalen Kreisen noch immer herrschende Verblendung äußert sich Karl Jentsch in seiner Schrift „Weder Communismus noch Kapitalismus“ (Leipzig 1893) S. 366 zum Theil treffend folgendermaßen: „Der Freiherr v. Stumm hat es offen im Reichstage ausgesprochen, daß er die Arbeiterfrage als reine Machtfrage auffasse, und er hat die Regierung aufgefordert, von ihrer Macht rücksichtslos Gebrauch zu machen. Sehr einflußreiche Preßstimmen haben ihm beigepflichtet, und keine der bürgerlichen Parteien hat dieser Auffassung mit Nachdruck widersprochen. Das heißt also: Die Lohnarbeiter, die zur Zeit die kleinere Hälfte der Bevölkerung bilden und vielleicht schon nach zehn Jahren die größere bilden werden, denen sich möglicherweise auch zahlreiche Kleinbürger, Kleinbauern und Unterbeamte anschließen, diese Lohnarbeiter wollen unter den bisherigen Bedingungen nicht mehr weiter schaffen und dienen, und der Staat soll sie zwingen, es zu thun. Sein Zwangsmittel ist sein Heer. Dieses Heer besteht zur Hälfte aus Söhnen der rebellischen Klasse. Die Entscheidung hängt also davon ab, ob diese bereit sind, ihrem Eide getreu auf ihre Väter und Mütter zu schießen, wenn es ihnen befohlen wird. Nur eines gibt es, was dem Eide Kraft verleiht, das ist der Glaube an den lebendigen, persönlichen Gott, und zwar ein Glaube, der sich auf keine Casuistik einläßt und nicht untersucht, ob ein Eid auch dann binde, wenn man mit Berufung auf ihn zu einer Handlung gezwungen wird, der nicht allein die Empfindung, sondern auch das Gewissen widerstrebt. (?? Eine dem Gewissen widerstrebende Eidespflicht wäre denn doch eine merkwürdige Sache!) — Und auf dieses dünnen Messers Schneide gedenkt man die Gesellschaftsordnung und den Staat zu bauen, ein Jahr nachdem der große Entrüstungssturm die ‚Auslieferung der Schule an die Kirche‘ verhütet hat, während doch der einfältigste Kirchenglaube allein jene unbedingte Eidestreue sichern kann, für die es auf freigeistigem Standpunkte gar keine Möglichkeit vernünftiger Begründung gibt.“

Liberalismus endgiltig abgelaufen ist, solange sein verderbenbringender Geist die Regierungen hemmt und die Gesetzgebung beherrscht, wird die Socialdemokratie ihre Triumphe feiern und mit berechtigtem Hohn den Gegner überschütten, der Großes vollbracht zu haben glaubt, wenn er das lodernde Feuer mit einigen Tropfen Rosenwasser besprengt.

Die Socialdemokratie *als Partei* findet also in manchen bedauernswerthen Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens die kräftigste Stütze und Förderung.

3. Aber auch als „*Wissenschaft*" will der Socialismus nur das getreue Abbild gegebener thatsächlicher Verhältnisse sein. Er beansprucht für sich den Charakter einer streng *historischen* Wissenschaft, welche den Verlauf der bisherigen Entwicklung der gesellschaftlichen Organismen zur objectiven Darstellung und zum richtigen Verständniß bringen soll, hinsichtlich der Zukunft nicht auf bloß theoretische Gründe hin, sondern nur insofern Anschauungen ausspricht und Forderungen aufstellt, als diese in den gegenwärtigen Zuständen bereits vorgebildet und keimweise enthalten sind.

So erklärt z. B. *Friedrich Engels* mit großem Nachdruck, Marx habe niemals seine communistischen Forderungen auf irgend welche Nutzanwendung der Ricardoschen Werththeorie gegründet, sondern allein auf den nothwendigen, sich vor unsern Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Productionsweise[1]. Ebensowenig dürfe die natürliche Gleichberechtigung aller Menschen, welche für die ältern Formen des Communismus und Socialismus den philosophischen Stützpunkt bildete, als theoretische Unterlage der praktischen Forderungen des modernen Socialismus betrachtet werden[2].

[1] In der Vorrede zu *Marx*' „Elend der Philosophie" (Stuttg. 1885) S. x.

[2] *Engels*, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Zürich 1886) S. 91 ff.

An einer andern Stelle freilich unterscheidet Engels zwischen dessen Inhalt und theoretischer Form: „Der moderne Socialismus ist seinem Inhalte nach zunächst das Erzeugniß der Anschauung einerseits der in der heutigen Gesellschaft herrschenden Klassengegensätze, andererseits der in der Production herrschenden Anarchie. Aber seiner theoretischen Form nach erscheint er anfänglich als eine weiter getriebene, angeblich consequentere Fortführung der von den großen französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze. Wie jede neue Theorie, mußte er zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzel in den materiellen ökonomischen Thatsachen lag." [1] Wenn diese Worte irgend einen Sinn haben sollen, so belehren sie uns darüber, daß der moderne „wissenschaftliche" Socialismus denn doch nicht über jene strenge Objectivität verfügt, deren er sich rühmt. Er betrachtet die Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens nicht vorurtheilsfrei, sondern im Lichte eines ganz besonders gearteten,

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft (4. Aufl., Berlin 1891) S. 7. — Zur Vergleichung mögen auch einige Aeußerungen Liebknechts hier angeführt werden. Im Reichstage bezeichnete derselbe die Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens als letztes Fundament des Socialismus: „Zeigt man uns, daß die thatsächlichen Verhältnisse anders sind, als wir sie schildern, dann ist die Socialdemokratie nichts, dann sind wir die Lügner, die Betrüger, als welche man uns hinstellt" (Stenograph. Bericht 1875/76, S. 1087, Sp. 1). Auf dem Parteitage zu Halle betonte er dagegen ebensosehr die „Wissenschaft", die wissenschaftliche Auffassung und Erklärung der Thatsachen als Grundlage der socialistischen Bestrebungen: „Die Wissenschaft ist für uns der Boden, auf dem wir unüberwindlich sind, wie es für jenen Riesen des Alterthums die Mutter Erde war. Die Wissenschaft ist die Mutter des Socialismus; wenn wir sie verlassen, sind wir verloren. Auf dem Boden der Wissenschaft und der Wirklichkeit sind wir unbesiegbar und werden alle unsere Feinde überwinden" (Protokoll des Parteitages zu Halle S. 180 f.).

„vorgefundenen Gedankenmaterials". Keineswegs begnügt er sich damit, die historisch gegebenen Verhältnisse festzustellen, das eine Factum aus dem andern zu erklären, — er will vielmehr hinabsteigen unter die an der Oberfläche sich ablösenden geschichtlichen Gestaltungen, um die in der Tiefe der historischen Bewegung wirkenden Kräfte zu erforschen, die Gesetze aufzusuchen, nach denen die großen gesellschaftlichen Organismen entstehen, sich entwickeln und untergehen.

4. Kurz, der moderne Socialismus ist keine Geschichtsbeschreibung von streng objectivem Gehalte, nicht bloße Darstellung historischer Thatsachen, sondern *Geschichtsauffassung* und *Geschichtsphilosophie*, und zwar eine Philosophie ganz besonderer Art, die zum Theil den aufklärerischen Ideen der französischen Denker entnommen ist, zum Theil beherrscht wird von dem materialistischen Monismus, namentlich aber von der Entwicklungsidee des Hegelschen Panlogismus.

Gerade der Socialismus kennt und offenbart am besten die volle Tragweite der atheistisch-materialistischen Weltanschauung für die gesamte Auffassung unserer ökonomischen, socialen und politischen Verhältnisse. Warum anders ist man denn — trotz aller Versicherungen, daß „Religion Privatsache sei" — so rastlos bemüht, die gottlosen Lehren und Grundsätze der modernen Wissenschaft unter das Volk zu bringen, wenn nicht deshalb, weil die Führer der Partei von der Ueberzeugung durchdrungen sind, daß die gegenwärtigen Mißstände: die fortschreitende Concentration des Besitzes, die häufigen Krisen, die Unsicherheit der materiellen Existenzbedingungen für einen großen Theil der Bevölkerung, die oft drückende und unwürdige Lage der industriellen oder ländlichen Arbeiter, vom Standpunkte der *materialistischen Geschichtsauffassung* aus eine wesentlich *andere* Gestalt und Form annehmen als im Lichte der *christlichen* Weltanschauung?

Wenn in der That, wie der Socialismus lehrt, die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse das schuldlose Ergebniß einer mit unabweisbarer Naturnothwendigkeit sich vollziehenden Entwicklung wären, wenn nicht Gott, nicht der vernünftige und freie Mensch, sondern allein das mechanische Arbeitsmittel die Welt beherrschte, wenn die wechselnde ökonomische Structur der Gesellschaft die Grundlage wäre, mit welcher der ganze Ueberbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, der religiösen, sittlichen, philosophischen Vorstellungsweise einer jeden Epoche sich gänzlich umbildete und veränderte, dann fürwahr müßte jedweder Versuch einer socialen Reform ebenso vergebens und aussichtslos sein, wie andererseits jede Bekämpfung des Socialismus mit den bisherigen religiösen, moralischen, philosophischen Motiven zu einem lächerlichen Anachronismus würde.

Ist aber die christliche Geschichtsauffassung richtig, sind die heutigen Uebelstände keine naturgemäße Stufe einer mit absoluter Nothwendigkeit voranschreitenden Entwicklung, führen sich dieselben vielmehr auf den schuldbaren Mißbrauch der menschlichen Vernunft und Freiheit als auf ihren hauptsächlichsten Grund zurück, dann behält das Wort „Sanabiles fecit Deus nationes“ auch für unsere so sehr umdüsterte Gegenwart seine Geltung, und es bleibt in der Macht der Menschen, wenigstens allmählich die socialen Verhältnisse in befriedigender Weise umzugestalten. Dann ist aber auch das socialistische System keine Wissenschaft mehr, sondern nichts anderes als das krankhafte Erzeugniß einer irregeleiteten Phantasie und einer durch schwere Irrthümer umnachteten Vernunft.

5. Von diesem Standpunkte aus werden wir später die Widerlegung des Socialismus in Angriff nehmen. Nicht an die Polizei appelliren wir, nicht zum Kampfe mit Bajonetten und Kanonen rufen wir auf, sondern zu einer ruhigen, objectiven Prüfung der socialistischen Lehren. Wir werden nachweisen, daß die geistigen Führer der Socialdemokratie die that-

sächlichen Mißverhältnisse im heutigen Wirtschaftsleben zum Theil übertrieben, zum Theil gänzlich falsch beurtheilt haben, insbesondere aber, daß die materialistische Auffassung des menschlichen Lebens, des Staates, der Volkswirtschaft, überreich an innern Widersprüchen, vor der gesunden menschlichen Vernunft nicht bestehen kann.

Wir bestreiten nicht, daß auch der Nachweis der Unvereinbarkeit des sogen. „Zukunftsstaates", der communistischen Gesellschaftsordnung, mit den Anforderungen jeder höhern Cultur, mit Freiheit, Würde und Glück des Menschen, eine sehr wirksame und namentlich für populäre Darstellung höchst geeignete und fruchtbare Art der Widerlegung ist. Gleichwohl möchten wir in dieser Schrift den Schwerpunkt unserer Beweisführung in eine directe Bekämpfung der socialistischen „Wissenschaft" verlegen und nur im Anschluß an diese die praktische Unmöglichkeit einer dauernd auf Collectiveigenthum an den Productionsmitteln gegründeten Gesellschaftsordnung darzulegen versuchen.

Man wird mit Recht in den Lehren, welche unter dem Namen der „materialistischen Geschichtsauffassung" den Kernpunkt der socialistischen Weltanschauung bilden, eher ein *Symptom* jener schweren geistigen und sittlichen Krankheit unserer Zeit erblicken, als eine *Ursache* des Uebels, und darum von der Heilung der Seelen vermöge des Lichtes und der Kraft des Christenthums mehr erwarten als von einer wissenschaftlichen Widerlegung durch anerkannte Erfahrungsthatsachen und unanfechtbare Vernunftgründe. Ohne Zweifel würden die socialistischen Lehren nicht jenen gewaltigen Eindruck hervorgerufen haben, wenn nicht in den höhern sowohl wie in den niedern Klassen *das christliche Denken und Leben schon im voraus erschüttert gewesen* und die ungezügelte Leidenschaft, das rücksichtslose Begehren statt der Vernunft, des Gewissens, der Gottesfurcht zur Herrschaft ge-

langt wäre. Wie sehr aber auch das Antichristenthum dem socialistischen System die Wege bereitet haben mag, so läßt es sich dennoch nicht verkennen, daß die fatalistische Doctrin des Socialismus auch durch sich selbst eine gewisse Kraft besitzt, die Massen mit einer Art fanatischer Begeisterung zu erfüllen. Darum halten wir es für die heilige Pflicht derer, welchen das geistige und materielle Wohl unseres geliebten deutschen Volkes am Herzen liegt, nicht nur den richtigen Wegen einer gesunden Socialreform eifrigst nachzuforschen, sondern zugleich auch die innere Haltlosigkeit der socialistischen Lehren für alle, die sich der Wahrheit nicht absichtlich verschließen wollen, aufzudecken — eine Pflicht, welcher man heute sowohl auf protestantischer wie katholischer Seite mit edlem Eifer zu genügen sich bestrebt.

6. Indessen da tritt sofort ein neuer Einwand uns entgegen, ein Bedenken ganz eigenthümlicher Art, durch welches die neue „Wissenschaft" alle ihre Gegner mit einem Schlage mundtodt machen möchte.

Instinctiv fühlt der Socialismus, daß er nächst dem Christenthum keinen gefährlichern Gegner besitzt als den „gesunden Menschenverstand". Diesen höchst unbequemen Gegner unschädlich zu machen, ist sein eifrigstes Bestreben. Darum belehren uns z. B. Paul Fischer und vor ihm Friedrich Engels, wie die Gesetze der Logik nichts anderes seien denn die in das menschliche Bewußtsein übersetzten Gesetze der Bewegung der wirklichen Welt. Die logische Weiterentwicklung der aus den ökonomischen Vorgängen abstrahirten Grundbegriffe muß daher der thatsächlichen ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft entsprechen. Ist dies der Fall, decken sich die logische und historische Entwicklung (wie z. B. in Marx' „Kapital"), so wird die Richtigkeit der Darstellung unumstößlich. Daher die Unangreifbarkeit des Marxschen Systems [1].

[1] Die Marxsche Werththeorie (Berlin 1889) S. 8.

Ganz recht! in der Uebereinstimmung unseres Denkens mit der objectiven Wirklichkeit besteht die logische Wahrheit, und insofern darf eine auf Wahrheit beruhende Darstellung als „unumstößlich" bezeichnet werden. Allein Fischer wollte offenbar das menschliche Wissen nicht bloß mit einer wenig bedeutsamen Tautologie bereichern, nicht etwa die Unanfechtbarkeit der Marxschen Gedankenreihen als eine des Beweises nicht bedürftige Thatsache behaupten. Seine Absicht ging weiter, indem er gerade aus der materialistischen Geschichtsauffassung heraus einen Grund für jene angebliche „Unangreifbarkeit" herzuleiten versuchte.

Appellirt man nämlich den socialistischen Lehren und Forderungen gegenüber an die gesunde Vernunft, so wird stets mit Hohn und Spott geantwortet, daß eine solche Berufung der „Wissenschaft" widerspreche, da ja nichts beständig, sondern alles, Religion und Sittlichkeit, Recht und Wahrheit, in steter Veränderung begriffen sei. Die veraltete Wahrheit und Sittenlehre der heutigen, ihrem Untergange schnell entgegeneilenden Epoche der Warenproduction und bürgerlichen Gesellschaft bilde darum für die kommende neue Zeit, ihre Anschauungen und Einrichtungen keinen entsprechenden Maßstab mehr. Mit der gänzlich umgestalteten ökonomischen Structur der zukünftigen Gesellschaftsordnung werde eine neue Wahrheit und Logik erstehen, die als einzig genaues Abbild der neuen Zeit den allein richtigen Maßstab für die Beurtheilung der veränderten Verhältnisse im einzelnen zu bilden geeignet sei. Damit ist nun allerdings jedem heute vorgebrachten Einwande gegen die socialistischen Lehren die Spitze abgebrochen. Man kann ja stets mit triumphirendem, skeptischem Lächeln jeden unbequemen Angreifer auf die „zukünftige" Logik, die neuen Denkgesetze der kommenden, ökonomisch und darum auch geistig ganz und gar umgestalteten Epoche verweisen.

Eines nur haben Engels und Fischer dabei übersehen, daß nämlich der Einwand nicht bloß den Gegner trifft, sondern auch die „Wissenschaft" des heutigen Socialismus selbst in leeren Dunst auflöst. Gilt für den Gegner nur die zukünftige, neue Logik, so wird selbstverständlich nicht minder der Socialismus eben diese neue Wahrheit, diese neuen Denkgesetze abwarten müssen, ehe er für sein System, seine Theorien, seine Beweisführungen irgend welche Geltung und Glaubwürdigkeit beanspruchen darf. Will er aber heute schon uns belehren, so muß er folgerichtig gestatten, daß auch wir unsererseits heute schon jene so gepriesene „Wissenschaft" etwas genauer zu prüfen uns unterfangen — um so mehr, da der sogen. „wissenschaftliche" Socialismus absolut nicht über neue Ideen und Waffen verfügt, sondern lediglich ein buntscheckiges Durcheinander von Elementen darstellt, welche eingestandenermaßen der liberalen, „bürgerlichen" Philosophie und Oekonomie sowie ältern socialistischen Theorien entlehnt sind.

2. Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes.

1. Der spanische Philosoph Jakob Balmes[1] hat einmal gesagt, es gebe Zeiten, die noch verderblicher seien als die Revolutionszeiten. Und in der That, das größte Unglück für ein Volk ist es nicht, unter den Umwälzungen und Empörungen einer stürmischen Zeit seinen materiellen Interessen, seinem Wohlstande tiefe Wunden geschlagen, ein politisches System stürzen, das Blut seiner Söhne auf den Schlachtfeldern fließen zu sehen. Das größte Unglück ist es, „wenn die geistige und moralische Existenz der Gesellschaft an ihrer Wurzel angegriffen wird; wenn mitten in der Wonne des Friedens,

[1] Vermischte Schriften. Uebersetzt von J. Borscht. III (Regensburg 1855), 44 ff.

bei allen materiellen Fortschritten, sogar mitten in der Entwicklung des öffentlichen Glückes und Wohlstandes der Nation der religiöse Glauben untergraben und vernichtet, die moralischen Ideen verkehrt, die Geister in den sinnlichen Vergnügen entnervt, der Hochmuth und der Luxus über die Maßen gesteigert werden; wenn bei allem diesem die socialen und häuslichen Bande gelockert und oft durchrissen werden; wenn die Verehrung des Mammon die öffentliche Weihe erhalten hat; wenn die schändlichsten Laster auch ihre Apotheose durch die Schändung der Künste und die Entehrung der Wissenschaft haben; wenn die Selbstsucht die Stelle der Tugend ersetzt; wenn endlich die Kleinlichkeit, die Feigheit, die Arglist und die Schmeichelei an die Stelle der edlen und großherzigen Gefühle getreten sind". Kurz, schlimmer als alle Revolutionen wirken die revolutionären Ideen, sobald diese einmal in das Gewand der ruhigen, kalten Wissenschaft gekleidet, zugleich als „öffentliche Meinung" des Volkes Geist und Leben beherrschen. Dann wird die Revolution aus einer acuten Krankheit zum chronischen Uebel der Zeit, dehnt sich aus zu einer weiten, Jahrhunderte umspannenden Revolutionsperiode, die ihr Ende erst erreicht, wenn endlich das tödliche Gift, die schleichende Krankheit durch ein Eingreifen höherer Mächte überwunden oder aber die Nation als solche vom Schauplatz der Geschichte verschwunden ist.

2. In diesem Lichte wird sich ohne Zweifel die Entwicklung der europäischen Staaten seit den letzten vier Jahrhunderten dem Geiste des Historikers darstellen müssen.

Es ist der „Liberalismus" im weitesten Sinne des Wortes, wie man in den Gemächern der Frau von Staël den Kampf der ungebundenen Freiheitslust gegen jede göttliche und Gottes Stelle vertretende menschliche Autorität euphemistisch genannt, welcher jener nahezu vierhundertjährigen Revolutionsperiode ihr charakteristisches Gepräge verliehen und

die tiefste Quelle all ihres religiösen, politischen und socialen Elendes geworden ist.

Wir sind keineswegs der Ansicht, daß speciell der Reformation allein die ganze Schuld der beklagenswerthen Verirrungen, welche man unter dem ganz generellen Namen „Liberalismus" zusammenfassen mag, zugeschrieben werden dürfe. Bereits vor dem Auftreten der Reformatoren hatte das Liebäugeln mit den Lehren und Einrichtungen des antiken Heidenthums begonnen. Ja ohne die hierdurch bewirkte Ausleerung des kirchlichen Geistes, ohne Renaissance und Humanismus und die durch sie herbeigeführte Entfremdung gegenüber dem christlichen Denken und Handeln wäre Luthers kühnes Unternehmen ohne beträchtliche Folgen geblieben. Gleichwohl liegt es uns andererseits ferne, bestreiten zu wollen, daß der reformatorische Ansturm gegen die überlieferte kirchliche Autorität, welche mehr als anderthalbtausend Jahre im Glauben der christlichen Völker für die höchste, von Gott angeordnete geistige und sittliche Gewalt gegolten hatte, bei der engen Verbindung der Wissenschaft sowie aller Gesellschafts- und Lebenskreise mit der christlichen Kirche eine geradezu gewaltige, alles umfassende Erschütterung nothwendig zur Folge haben mußte. Heute ist diese Wahrheit so ziemlich unbestritten. In seiner „Geschichte der preußischen Politik"[1] schreibt der Protestant Johann Gustav Droysen

[1] II[b], 100. — Aehnlich urtheilen auch die Protestanten Wolfgang Menzel, Heinr. Leo u. a. Vgl. ebenfalls Louis Blanc in der Einleitung seiner Geschichte der französischen Revolution (Hist.-polit. Bl. Bd. IX), und Fehr über „die Entwicklung und den Einfluß der politischen Theorien" S. 855. — Ueber den Zusammenhang der Reformation mit den spätern Umwälzungen schreibt Alzog (Kirchengesch. II [8. Aufl., Mainz 1867], 542): „Die Folgen der Reformation wurden erst recht handgreiflich, als ihre Principien sich von dem Gebiete der Religion auf die Politik übertrugen. Recht augenscheinlich charakterisirt sich die französische Revolution als eine weitere Entwicklung und Folge der Reformation. Die ersten Organe

über jenen Abfall von der katholischen Kirche und dem Glauben unserer Väter: „Die Gewohnheiten, die Meinungen, die Ordnungen in Staat und Familie, das ganze Leben der Menschen, unermeßliche Güter, alles stand in diesem hierarchischen System, das nun in seinen Grundlagen bebte. Es gab nichts, das nicht miterschüttert, bis in sein innerstes Wesen, in dem Gedanken seines Daseins getroffen wurde. So begann ein unabsehbares Werk. Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer eingewühlt, furchtbarer zerstört, unerbittlicher gerichtet hätte."

3. Der Protestantismus hatte das Princip der individuellen Selbsthilfe auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß proclamirt. Der Mensch trat autonom, unbehindert durch eine kirchliche Lehrautorität, dem göttlichen Worte gegenüber. Jeder wählte, gestützt auf das „testimonium internum Spiritus Sancti", unter dem vorgeblichen Beistande des Heiligen Geistes, aus der Heiligen Schrift, was gerade seiner individuellen Einsicht entsprach. Die Verschiedenheit des Bekenntnisses wurde dadurch zum wesentlichen Merkmal des Protestantismus, weil keine bloß menschliche Autorität unbedingten Glauben fordern konnte und durfte.

---

derselben, Luther, Ulrich v. Hutten, Franz v. Sickingen, Thomas Münzer, hatten bereits mit einer Umwälzung der bestehenden politischen Verhältnisse begonnen, welche alsdann durch die gewaltthätig ausgeübte Einziehung der Kirchengüter und Säcularisation seitens der Fürsten fortgesetzt wurde. Hatte man hinsichtlich der Kirche in der Reformation mit der geschichtlichen Vergangenheit gebrochen, warum sollte man die geschichtlichen Verhältnisse des Staates ängstlicher respectiren, zumal bei der Glaubens- und Zügellosigkeit der nachfolgenden Zeiten? Auch waren die Ideen der französischen Jakobiner von Freiheit und Gleichheit schon bestimmt genug unter Münzers Anführung in allen Formen ausgeprägt, und selbst in der Verachtung und dem Hasse gegen das Königthum fanden die französischen Clubbisten bei Luther in Wort und That ein beredtes Vorbild."

Als nun dennoch die englische Episkopalkirche, statt freie Forschung zu erlauben, diesen unbedingten Glauben an ihre 39 Artikel forderte, erhob sich zum Schutze des gefährdeten individualistischen Princips eine lebhafte Opposition, die einerseits zur Zerklüftung der Staatskirche in verschiedene Secten führte, andererseits die Hochachtung vor dem idealen und übernatürlichen Inhalte des Christenthums immer mehr untergrub. Dazu kam der seit Baco von Verulam (1561—1626) das philosophische Denken beherrschende Empirismus, die ausschließliche Verherrlichung der Erfahrungserkenntniß.

Hatte der Liberalismus in Deutschland vornehmlich gegen die katholische Kirche und die kirchliche Lehrautorität gekämpft, so richtete das englische Freidenkerthum nunmehr seine Angriffe namentlich gegen die kirchliche Wissenschaft und das Christenthum überhaupt. Empirische Philosophie und freie Forschung auf dem Gebiete der christlichen Lehre hatten hier den Boden bereitet für jenen deistischen Naturalismus, dessen Vorkämpfer Herbert von Cherbury (1561—1648), Tindal (1657—1733), Toland (1669—1722), Woolston (1669—1731), Chubb (1679—1747), Bolingbroke (1672—1751) u. s. w. meist unter Beibehaltung des christlichen Namens, ja zuweilen mit großen Lobsprüchen auf die Lehren und Verdienste des Christenthums, dieses dennoch gänzlich seines übernatürlichen Charakters, seines positiven Gehaltes entkleideten [1].

Wie in Deutschland die neue Bewegung den ihr eigenthümlichen politisch- und social-revolutionären Charakter in den ungeheuerlichen Ausschreitungen der Wiedertäufer und des Bauernkrieges gleich anfangs offenbarte, so warf auch in England die religiöse Freidenkerei bald ihre Schatten auf das

[1] Vgl. *John Leland*, D. D., A View of the principal Deistical Writers. London 1754.

politische Gebiet. Milton (1608—1674) vertheidigte die Souveränität des Volkes und die Revolution. Hobbes (1588 bis 1679) lehrt, daß der Staat aus einem bloßen Vertrage entspringt. Harrington (1611—1677) und Algernon Sidney (1622—1683) kämpfen für die republikanische Staatsform, während John Locke (1632—1704) die constitutionelle Theorie von der Theilung der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt zwischen Volk und König zu begründen versucht. Schon 1642 hatte England seine erste Revolution, der bald die größere, sogenannte „glorreiche" Revolution von 1688 folgte.

4. Noch gewaltiger wirkten die revolutionären Ideen seit dem 18. Jahrhundert in Frankreich. Von dort aus verbreiteten sie sich in alle romanischen Länder und übten auf deren innere Entwicklung den verderblichsten Einfluß aus.

Im Mittelpunkte des religiösen und politischen Radicalismus steht hier vor allem Voltaire (1694—1778). Durch seinen Verkehr mit dem charakterlosen, liederlichen und herrschsüchtigen Lord Bolingbroke hatte er einen wilden Haß gegen das Christenthum eingesogen, dessen reine Lehre seinen sittenlosen Lebenswandel aufs schärfste verurtheilte. In der 28bändigen Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers[1] eröffneten Voltaire und seine „philosophischen" Freunde einen literarischen Kampf gegen die religiösen und politischen Traditionen ihres Landes, bei dem man in der That nicht weiß, ob die Leichtfertigkeit der Beweisführung oder die Verruchtheit der Gesinnung mehr unsere Entrüstung und Verachtung verdient. Das einzige Band, welches jene verkommenen Literaten vereinigte, bildete, statt jeder gemeinsamen Ueberzeugung, lediglich der in aller Herzen lodernde Gotteshaß. Voltaire war Deist, d'Alembert

[1] Paris 1751—1772.

Skeptiker, Diderot und Lamarck halbe Pantheisten, Holbach, Lamettrie und Helvetius Materialisten. Sie trafen aber, wie später Condorcet, Volney u. s. w., in dem Bestreben zusammen, was bisher für ehrwürdig galt, in den Koth zu ziehen und besonders auf jede Weise den christlichen Glauben und das christliche Sittengesetz als lächerlich, abgeschmackt und vernunftwidrig darzustellen [1].

Hatte man sich in England ernstlicher bemüht, der „Aufklärung" den Charakter einer „Geheimlehre" der höhern Stände zu geben, „damit der Pöbel das Eigenthum achte und den Gesetzen gehorche", so ergoß sich in Frankreich der breite Strom des Verderbens um so schneller durch alle Schichten der Bevölkerung. Die Früchte ließen nicht lange auf sich warten, namentlich nachdem J. J. Rousseau (1712—1778) neben der Naturreligion die allgemeine Gleichheit und die unveräußerliche Souveränität des Volkes verkündet hatte. Mit blutigen Zügen hat die große französische Revolution das Facit des aufklärerischen Freidenkerthums in die Blätter der Geschichte eingetragen.

5. Aber die französische Revolution war nur eine neue Etappe, nicht der Endpunkt der 400jährigen Revolutionsperiode. Sie führte die revolutionären Ideen, die sogen. „Grundsätze von 1789" [2] zum Siege, ohne den menschlichen Geist zu befriedigen, das verlorene Glück der Menschheit wiederzubringen.

[1] Dr. Eugen Jäger, Die französische Revolution I (Berlin 1890), 189 ff. *Taine*, Les origines de la France contemp. (L'ancien régime. 3e édit., Paris 1876) p. 266 s.

[2] Unter diesen „Grundsätzen von 1789" verstand man zunächst die sogen. „Menschenrechte", welche die Revolution an die Spitze der Verfassung von 1789 gestellt hatte.

Art. 1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben frei und gleich.

Art. 2. Der Zweck jedes politischen Gemeinwesens ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen.

Der Socialist Friedrich Engels hat die Enttäuschung, welche der Revolution folgte, kurz und treffend geschildert: „Die

---

Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung.

Art. 3. Das Princip aller Autorität ruht in der Nation.

Art. 4. Die Freiheit besteht in der Macht, alles zu thun, was andern nicht schadet.

Art. 5. Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind.

Art. 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, entweder persönlich oder durch Stellvertreter an der Abfassung der Gesetze theilzunehmen.

Art. 10. Niemand darf um seiner Meinung willen, selbst wenn sie die Religion betreffen sollte, beunruhigt werden, außer wenn die Kundgebung derselben die vom Gesetz angeordnete Ruhe gefährdet.

§ 11. Die freie Mittheilung der Gedanken und Ansichten ist eines der kostbarsten Rechte des Menschen; jeder Staatsbürger darf demnach frei sprechen, schreiben und drucken; nur muß er sich in den vom Gesetz vorgesehenen Fällen über den Mißbrauch dieser Freiheit verantworten.

Art. 15. Die Gesellschaft ist berechtigt, von jedem öffentlichen Beamten über seine Verwaltung Rechenschaft zu fordern.

Außer diesen „Menschenrechten" sowie einigen radicalen Forderungen in Bezug auf die Einrichtung eines religionslosen Volksunterrichts, die Verstaatlichung der Armenpflege, Trennung von Kirche und Staat zählte man zu den „Grundsätzen von 1789" insbesondere auch die Lehren der 1758 von Quesnay gegründeten Physiokratenschule, welche außerdem durch Mercier de la Rivière, Dupont de Nemours und Turgot vertreten wird. Die Emancipation des wirtschaftlichen Lebens von dem göttlichen Sittengesetze und der staatlichen Rechtsordnung, die ausschließliche Herrschaft einer „natürlichen" Ordnung und der Naturtriebe des Menschen auf dem Gebiete der Volkswirtschaft, die radicale Beseitigung des Feudalismus, der Corporationen und Zünfte, der Privilegien und Monopole war der Grundgedanke des Physiokratismus, der später seitens der „klassischen Nationalökonomen" A. Smith, Ricardo, Malthus, Bastiat, insbesondere aber durch die manchesterliche Doctrin weiter entwickelt wurde und thatsächlich zur unbeschränkten Freiheit des Kapitals auf ökonomischem Gebiete führte.

großen Männer, die in Frankreich die Köpfe für die kommende Revolution klärten, erkannten keine äußere Autorität an, welcher Art sie auch sei. Religion, Naturanschauung, Gesellschaft, Staatsordnung, alles wurde der schonungslosesten Kritik unterworfen; alles sollte sein Dasein vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen oder aufs Dasein verzichten. . . . Als nun die französische Revolution diese Vernunftgesellschaft und diesen Vernunftstaat verwirklicht hatte, stellten sich die neuen Einrichtungen . . . keineswegs als absolut vernünftige heraus. Der Vernunftstaat war vollständig in die Brüche gegangen. Der Rousseausche Gesellschaftsvertrag hatte seine Verwirklichung gefunden in der Schreckenszeit, aus der das an seiner eigenen politischen Befähigung irre gewordene Bürgerthum sich geflüchtet hatte, zuerst in die Corruption des Directoriums und schließlich unter den Schutz des napoleonischen Despotismus. Der verheißene ewige Friede war umgeschlagen in einen endlosen Eroberungskrieg. Die Vernunftgesellschaft war nicht besser gefahren. Der Gegensatz von reich und arm, statt sich aufzulösen im allgemeinen Wohlergehen, war verschärft worden durch die Beseitigung der ihn überbrückenden zünftigen und andern Privilegien und der ihn mildernden kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten. Die jetzt zur Wahrheit gewordene ‚Freiheit des Eigenthums von feudalen Fesseln' stellte sich heraus für den Kleinbürger und Kleinbauern als die Freiheit, dies von der übermäßigen Concurrenz des Großkapitals und des Großgrundbesitzes erdrückte kleine Eigenthum an eben diese großen Herren zu verkaufen und so für den Kleinbürger und Kleinbauern sich zu verwandeln in die Freiheit vom Eigenthum. Der Aufschwung der Industrie auf kapitalistischer Grundlage erhob Armut und Elend der arbeitenden Klassen zu einer Lebensbedingung der Gesellschaft. Die bare Zahlung wurde mehr und mehr, nach Carlyles Ausdruck, das einzige Bindeglied der Gesellschaft. Die Zahl der Verbrechen nahm zu von Jahr zu

Jahr. . . . Der Handel entwickelte sich mehr und mehr zur Prellerei. Die ‚Brüderlichkeit' der revolutionären Devise verwirklichte sich in den Chikanen und dem Neid des Concurrenzkampfes. An die Stelle der gewaltsamen Unterdrückung trat die Corruption, an die Stelle des Degens, als des ersten gesellschaftlichen Machthebels, das Geld. . . . Kurzum, verglichen mit den prunkhaften Verheißungen der Aufklärer erwiesen sich die durch den ‚Sieg der Vernunft' hergestellten gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen als bitter enttäuschende Zerrbilder. Es fehlten nur noch die Leute, die diese Enttäuschung constatirten, und diese kamen mit der Wende des Jahrhunderts."[1] Zunächst Saint-Simon, Fourier, Robert Owen, die Vertreter des „utopischen Socialismus", wie Engels sie nennt. Dann Rodbertus als Hauptrepräsentant des modernen Staatssocialismus, und Karl Marx, der Theoretiker des demokratischen Socialismus, der heutigen „Socialdemokratie".

Wir finden in den Schriften dieser neuen Volksbeglücker mehr oder minder dieselben „prunkhaften Verheißungen", durch welche die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts das Volk bethörten. Wenn es je gelingen sollte, den gepriesenen „Zukunftsstaat" irgendwo wirklich zu etabliren, so würden ohne Zweifel gar bald auch die durch den siegreichen Durchbruch des socialistischen Gedankens hergestellten gesellschaftlichen Einrichtungen sich ebenfalls als „bitter enttäuschende Zerrbilder" erweisen müssen.

Jedenfalls bezeichnet der moderne Socialismus den Abschluß der 400jährigen Revolutionsperiode, weil er die denkbar letzten Consequenzen der revolutionären Ideen des Liberalismus zieht. Mit ihm endet jene Ideenwanderung, welche in

---

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus ꝛc. (4. Aufl., Berl. 1891) S. 7. 10. 11.

Europa mehr Trümmer aufgehäuft, gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen hat als einst die Völkerwanderung; und sie endet merkwürdigerweise wieder in demselben Lande, von dem sie ihren Ausgang genommen, wenigstens die ersten, mächtigern Impulse empfangen hat — in Deutschland.

6. Durch den Sieg der „Lehren und Grundsätze von 1789", die bis zur Stunde das Evangelium der Bourgeoisie bilden, hatte der Liberalismus alle Gebiete des menschlichen Denkens und Handelns, das religiöse, philosophische, politische und ökonomische, für sich erobert. Die individuelle Vernunft betrachtete sich als autonom unter jeder Rücksicht. Frei bestimmt sie den Inhalt ihres Glaubens. Sie ordnet den innern Menschen durch selbsteigene Sittengesetze, den kategorischen Imperativ, eine unabhängige Moral ohne Bezugnahme auf Gott. Das äußere Rechtsgebiet wird endgiltig dem „Staatsgesetze", d. i. dem autonomen Gesamtwillen, unterworfen. Der Staat hört auf, als Verwirklichung einer von Gott gewollten, sittlichen Ordnung zu gelten. Er ist durch und durch ein bloßes Menschenwerk, ohne sittliche und religiöse Weihe, ohne eine andere Grundlage seiner Autorität als den freien Willen des Volkes. Hier aber war der Punkt schon erreicht, wo die gepriesene „Freiheit", der Revolution kostbarste Gabe, logisch und praktisch in ihr Gegentheil umschlagen mußte.

Ist das Individuum autonom im Reiche des Denkens, der Religion, der Sitte, gibt es für den Einzelnen kein höheres, göttliches Gesetz, dann entbehrt auch die Gesamtheit, der Staat, jeder Schranke, die durch höhere Gewalten ihm etwa gezogen wäre. Er ist frei, unabhängig, allmächtig — mächtig wenigstens so weit, als seine Kanonen reichen.

Von der absoluten Freiheit des Individuums ausgehend, endigt darum der Liberalismus mit der Auffaugung der wesentlichsten Rechte einer jeden freien Persönlichkeit durch den absolutistischen Staat; und zwar keineswegs bloß in der

Theorie, indem er der „Majestät des Staatsgesetzes“ gegenüber jede Berufung auf ein höheres, auch die Staatsgewalt bindendes Recht verwirft, die Pflicht einer „unbedingten“ Unterwerfung unter die Machtgebote des modernen Staates verkündet, sondern auch praktisch durch brutale Unterdrückung dessen, was immer seinem „Fortschritt“ und seinem Vortheil im Wege stand.

Nur auf einem einzigen Gebiete unterließ es der Liberalismus, die absolutistischen Folgerungen seiner Lehren zu ziehen, der „Majestät“ des staatlichen Gesetzes seine Anerkennung zu zollen. Hier durfte die staatliche Rechtsordnung nur die äußersten Linien markiren, soweit die Existenz der Gesellschaft', die Fortdauer der Besitzverhältnisse, es erheischte. Darüber hinaus aber sollte in dem Bereiche ökonomischer Thätigkeit und wirtschaftlichen Strebens alles der „Natur“, dem Naturinstincte der Selbstliebe, dem natürlichen Erwerbstriebe des Menschen überlassen bleiben. Man erfand zu diesem Zwecke ein neues „Naturrecht“, sprach von den ewigen „Naturgesetzen“ der wirtschaftlichen Ordnung, um jede unbequeme Einmischung der Staatsgewalt allsobald als „unnatürlich“ brandmarken zu können. So schuf man thatsächlich einen Zustand der Unnatur, welcher in schneidendem Widerspruche zum alten, christlichen Naturrechte sogar der brutalsten Selbstsucht freie Bahn verschaffte und den kapitalistischen Egoismus ungehindert an der Qual und den Leiden seiner Opfer sich weiden ließ.

Würden heute, in letzter Stunde noch, alle bessern Elemente der Gesellschaft sich muthig und opferfreudig um das Banner der christlichen Kirche und des christlichen Staates scharen zum heißen, aber ganz gewiß siegreichen Kampfe gegen den Liberalismus — die verkörperte Revolution auf dem Gebiete des Denkens, der Religion, der Politik, der Volkswirtschaft —, eine friedliche Lösung der die Zeit beherrschenden socialen Fragen wäre auch jetzt noch möglich. Andernfalls aber wird der Krater der Revolution sich nicht eher schließen,

als bis durch die Socialdemokratie die letzten, absolutistischen Consequenzen des Liberalismus auch für das wirtschaftliche Leben in der Praxis gezogen sind und sich als ein Verderben der menschlichen Gesellschaft erfahrungsmäßig bewiesen haben.

7. Es ist von jeher das Bestreben der socialistischen Agitatoren gewesen, den wahren Charakter der socialistischen Bewegung in Dunkel zu hüllen, um sich in den Augen der getäuschten Menge den Nimbus eines ersehnten Retters aus socialer Noth verschaffen zu können. Vor Gericht gefragt, was denn eigentlich der Socialismus sei, antwortete Proudhon: „Jedes Bestreben nach Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse." Aus demselben Grunde war man auch unablässig bemüht, die Gegensätzlichkeit des Socialismus gegen die individualistische Ungebundenheit der liberalen, kapitalistischen Epoche hervorzuheben, mit glühenden Farben die glückliche Zeit zu schildern, in welcher durch eine zielbewußte Gesamtleitung die Production planmäßig geregelt und jene schreckliche Anarchie auf wirtschaftlichem Gebiete, unter der wir alle seufzen, beseitigt werden soll.

Aber man beachte wohl, dieser Gegensatz besteht nur zwischen dem ökonomischen Liberalismus und der Socialdemokratie, nicht zwischen Socialismus und Liberalismus schlechthin. Es ist nicht einmal in dieser Beschränkung ein eigentlich principieller Gegensatz, sondern nur ein Gegensatz der Folgerungen und Forderungen, die aus genau denselben Principien gezogen werden, — im Interesse einer Klasse, der Bourgeoisie, seitens des Liberalismus, im Interesse des absoluten Freiheits- und Gleichheitszustandes „aller" seitens des demokratischen Socialismus.

Wenn daher v. Schäffle in seiner „Quintessenz des Socialismus" den Satz aufstellte: „Das *A* und *Ω* des Socialismus ist die Verwandlung der privaten Concurrenzkapitale in einheitliches Collectivkapital"[1], so hatte er damit allerdings

[1] Quintessenz S. 12.

das *Q* des Socialismus richtig bezeichnet, hinsichtlich des *A* jedoch in bedauerlicher Weise sich getäuscht. Die Feindschaft zwischen ökonomischem Liberalismus und modernem Socialismus erschöpft nicht dessen ganzen Begriff, deckt sein eigentliches und innerstes Wesen keineswegs auf. Wäre der sogen. Socialismus nichts anderes als ein noch so schroffer Protest gegen den „Kampf ums Dasein" im Sinne des ökonomischen Liberalismus, wäre er nur das Verlangen nach einer gerechtern Gestaltung des socialen Lebens, forderte er lediglich die schärfere Betonung und praktische Geltendmachung der socialen Pflichten und Zusammenhänge, begnügte er sich mit einer noch so tief greifenden, aber immerhin gesunden und organischen Umbildung des gesamten Erwerbslebens — wir würden vielleicht die ungestüme und leidenschaftliche Art, mit der er seinen Plänen zum Siege verhelfen will, tadeln müssen — jedoch principiell ganz und voll auf seiten eines solchen Socialismus stehen. Aber nein, nichts von alledem ist der moderne Socialismus. Genau so wie der Liberalismus geht der Socialismus entweder von einer falschen Analyse der menschlichen Natur, ihrer Instincte und Triebe aus oder setzt doch wenigstens in seiner Geschichtsphilosophie diese falsche Analyse voraus, indem er kein höheres, letztes Ziel, kein höheres Gesetz, keine edlere Lebensaufgabe kennt als den individuellen Genuß, die materielle Befriedigung. Und wenn seine praktischen Forderungen schließlich noch despotischer erscheinen als die Leistungen des „modernen Staates", wenn er nicht nur die Religion, die Erziehung, die Ehe, die Wissenschaft, sondern auch jede ökonomische Selbständigkeit, jede freie Selbstbestimmung der Individuen und der Associationen auf wirtschaftlichem Gebiete, jedes corporative Mittelglied zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit in den Abgrund des absolutistischen Staates oder der absolutistischen „Gesellschaft" versenken will, so geschieht das nicht so sehr eines Princips wegen, sondern weil er es im angeblichen Interesse des vierten Standes

für vortheilhafter hält, die absolutistischen Consequenzen des Liberalismus ganz und voll — auch für das ökonomische Gebiet — zu ziehen. Hatte die liberale Bourgeoisie den Staatsabsolutismus zu ihrem eigenen Nutzen zu verwenden wie zu beschränken verstanden und demgemäß bei aller Verherrlichung der Staatsomnipotenz der berechtigten Einwirkung des Staates auf das Erwerbsleben gegenüber sich ablehnend verhalten, so nutzt der Socialismus genau eben diesen selben Absolutismus gegen die Bourgeoisie und zum Vortheile des Proletariates aus[1].

Zwischen Liberalismus und Socialismus besteht also im Grunde genommen kein wesentlicher, principieller Unterschied. Der ganze Gegensatz zwischen beiden führt sich auf die Verschiedenheit der praktischen Schlußfolgerungen zurück, indem der Socialismus unter den aus den liberalen Principien als letzte Consequenz sich ergebenden Staatsabsolutismus auch das wirtschaftliche Leben und Streben der Menschen zu beugen sich bestrebt.

Wir halten es gerade im gegenwärtigen Augenblicke für eine Sache von höchster Bedeutung, daß man sich immer wieder auf dieses wahre Verhältniß besinnt. Hat man sich doch — in einzelnen Fällen wenigstens — so weit verirrt, daß man den officiellen Vertretern des Liberalismus den Namen einer „staatserhaltenden" Partei zuerkannte und von diesen Todfeinden der christlichen Gesellschaftsordnung sowie des wahren Volkswohles, von den Verfechtern revolutionärer Ideen Schutz und Stärkung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung erwartete.

Wie bitter und scharf auch die Feindschaft der heutigen socialdemokratischen Partei gegenüber den liberalen Parteien sich äußern mag, der Socialismus als System ist identisch mit dem Liberalismus, ist nichts anderes als der Liberalismus

[1] Vgl. A. M. Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung II (3. Aufl.), 643 f.

consequent durchgeführt, der Liberalismus, wie er sich darstellt im Geiste des Proletariers, kurz, der Liberalismus des vierten Standes. Wer darum den Socialismus erfolgreich bekämpfen will, der richte seinen Angriff gegen den Liberalismus. Nicht in sich selbst, sondern nur in und mit dem Liberalismus wird der Socialismus endgiltig überwunden.

8. Unsere Auffassung ist keineswegs neu. Vor allem war es der hochselige Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel v. Ketteler, welcher derselben wiederholt Ausdruck verliehen hat. Wir erinnern nur an eine wahrhaft klassische Stelle in der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christenthum“ [1]:

„Wenn es keinen persönlichen Gott gibt, oder wenn es wahr ist, daß die Frage über die Existenz Gottes noch ein wissenschaftliches Problem ist; wenn also der Standpunkt sämtlicher europäischen Regierungen, die auf allen Lehrkanzeln der Hochschulen unserer gesamten deutschen Jugend diese Frage als Postulat der Wissenschaft in Zweifel ziehen lassen, wenn der Materialismus und der Pantheismus berechtigt sind; wenn alle jene, die da dem Freigemeindlerwesen huldigen, wenn die große liberale Partei recht hat, so ist das ganze Privateigenthumsrecht mit allen Gesetzen, die dasselbe reguliren, lediglich und ausschließlich ganz und gar Menschenwille und nichts als Menschenwille, und ich sehe nicht ein, welches begründete Bedenken man dann erheben will, wenn die Masse der Menschen, die kein Eigenthum besitzen, einmal durch Majorität den Beschluß faßt, daß die Besitzenden ihnen einen Theil als Anleihe überlassen sollen [2]. In diesem Falle kann es nicht ausbleiben, daß sie später noch weiter gehen und statt der Anleihe einen Theil als Eigenthum fordern. Das kann sogar geschehen, ohne deshalb das Naturgesetz des Eigenthumsrechtes zu bestreiten

[1] 2. Aufl. (Mainz 1864) S. 74 ff.

[2] Lassalle, den v. Ketteler im Auge hat, forderte zunächst nur einen Staatscredit zur Errichtung von Productivgenossenschaften.

und infolge einer so beliebten Deutung desselben. Es hängt dann alles von der Majorität ab, und sie hat namentlich auch über die Frage der Erbfolge des Eigenthums, d. h. darüber zu entscheiden, ob und inwiefern das Naturgesetz die Anerkennung des Erbrechtes mit sich bringt. Der sogen. moderne Staat steht grundsätzlich ganz und gar auf diesem Standpunkt. Wie kann man glauben, daß man die Consequenzen desselben bezüglich einer Umgestaltung des Eigenthumsrechtes aufhalten kann? Die ganze Partei, die jetzt die Presse und alle Ständeversammlungen beherrscht, verkündigt uns ja ohne Unterlaß dieses heilbringende Grundgesetz des neuen Staates, daß ohne Rücksicht auf die Vergangenheit, ohne Rücksicht auf frühere Verträge, insbesondere und vor allem ohne Rücksicht auf das, was der christlichen Kirche gebührt, nur mehr Recht ist, was die Ständeversammlung per maiora entscheidet. Selbst die Mitwirkung einer königlichen Gewalt und einer Ersten Kammer betrachtet sie als antiquirte Abnormität, die der Fortschritt baldmöglichst über den Haufen werfen muß, und sie hat auch darin vollkommen recht, wenn jene Professoren recht haben, die Fürsten und Könige dem deutschen Volke zu Lehrern gegeben haben. Die absolut nothwendige Consequenz dieses ganzen Systems ist eine Kammer, und was diese eine Kammer bestimmt, ist Gesetz, und wer sich dagegen auf sein Gewissen, auf seinen Glauben, auf hergebrachtes Recht, auf Christus und Gott beruft, ist Hochverräther, er sündigt gegen die Majestät des Volkswillens. Warum soll denn aber ums Himmels willen diese Majorität auf einmal vor dem Geldbeutel der reichen Liberalen stehen bleiben? Wenn sie das Recht hat, unser Gewissen mit Füßen zu treten, unsern Glauben zu verhöhnen, Gott und Christus zu läugnen, so wäre es doch unaussprechlich lächerlich, behaupten zu wollen, daß auf einmal vor dem Geldbeutel der Millionäre diese neue Weltordnung wie verzaubert feststehen bleiben müßte. Nein, nein! dafür

wird Gott sorgen. Das wird nimmer geschehen. Wir müssen die Consequenzen unserer Principien bis zum letzten Tropfen austrinken, mögen die Tropfen noch so bitter sein. Wenn diese liberalen Majoritäten mit der Souveränität ihres Willens die tausendjährige Stellung der Kirche mit Hohn wegdecretiren und unser christliches Gewissen in allen seinen Fasern kränken dürfen, dann werden bald andere Majoritäten nachkommen, die ganz und gar auf demselben Boden und mit derselben Majorität nicht nur Millionen als Subsidien für die Arbeitervereine, sondern noch ganz andere Dinge fordern werden. Vom Standpunkte der liberalen Partei und jener Wissenschaft, die im Namen der Regierung von so vielen Lehrkanzeln gelehrt wird, ist daher, was die Gerechtigkeit der von Lassalle vorgeschlagenen Maßregeln angeht, wohl sicherlich gar kein Bedenken zu erheben. Es ist vielmehr nur ein unendlich bescheidener Anfang ganz anderer Dinge, die da kommen müssen."

Auch v. Schäffle trat in seiner Schrift „Die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie" dieser von den katholischen Socialpolitikern stets vertretenen Ansicht bei.

„Der Socialismus ist in der ‚Quintessenz' nur nach seinen wirtschaftlichen Forderungen und Folgerungen beachtet worden; die Klugheit [?] gebot diese Einschränkung. In Wirklichkeit ist er eine ganze Weltanschauung, wie Herr Bebel sagt: Atheismus in der Religion, demokratischer Republikanismus im Staat, Collectivismus (Staatsproduction) in der Volkswirtschaft, und, darf man hinzusetzen, maßloser Optimismus in der Ethik, naturalistischer Materialismus in der Metaphysik, Lockerung des Familien- und Ehebandes oder daran Streifendes im Hause, Staatserziehung in der Pädagogik, allgemeine Aufklärerei im Unterricht. Das Ganze heißt Freiheit und Gleichheit mit Accentuirung der letztern." [1]

---

[1] v. Schäffle a. a. O. S. 3 f.

Kürzer gesagt: Der moderne Socialismus[1] ist Atheismus seiner Weltanschauung, ochlokratischer, proletarischer Absolutismus seinen politischen und socialen Forderungen nach. Er ist, wie gesagt, der Liberalismus des vierten Standes. Der Unterschied des Namens beruht lediglich darauf, daß der bürgerliche „Liberalismus" sich nach dem individualistischen Ausgangspunkte, der collectivistische „Socialismus" aber nach dem allseitig absolutistischen Endpunkte der ganzen theoretischen und praktischen Irrfahrt benannt hat. Fruchtlos und aussichtslos sind darum auch alle Bemühungen der liberalen Parteien, den Socialismus von sich abzuschütteln.

Man führt wohl liberalerseits mit Vorliebe die „Unmöglichkeit" einer socialistischen Gesellschaftsordnung ins Feld. Aber der Socialist spottet jener „Unmöglichkeit", da der „allmächtige" Staat heute schon vieles möglich gemacht, was ehedem für „unmöglich" gehalten wurde. Man pocht auf das Heer und dessen Disciplin. Allein wer berechnet die Zahl der Socialisten im Heere? Und die Disciplin? Ohne Religion, ohne sittliches Pflichtgefühl ist sie ein bloßer Zauber, über den derjenige verfügt, der Uniformen, Gewehre besitzt, die militärische Musik ertönen und Commandorufe erschallen läßt. Wenn endlich die Revolution ausbrechen würde sogar in einem Zeitpunkte, wo die Armee nicht einmal zugleich einem äußern Feinde gegenübersteht, — was könnten die compacten Heeresmassen im Straßenkampf gegen Dynamit und Petroleum nützen?

Der Socialismus wird siegreich nur im geistigen Kampf und durch friedliche Reformarbeit überwunden. Hier aber ist der Liberalismus unsäglich schwach und hilflos, die

[1] Seinem socialen Inhalte nach stimmt der Staatssocialismus im wesentlichen mit den Centralisationsbestrebungen der modernen Socialdemokratie überein; politisch jedoch will er „conservativ" sein und statt dem demokratischen dem cäsaristischen Absolutismus auf wirtschaftlichem Gebiete die Wege bereiten.

consequente Reform will er nicht, und zum geistigen Kampf fehlen ihm die Waffen. Die liberale Bourgeoisie mag alles gegen die Socialisten einwenden oder unternehmen, — eines steht ihr nicht zu Gebote: nicht ein einziges Princip, keine Idee vermag sie der Socialdemokratie gegenüberzustellen. Man mache doch nur den Versuch und ziehe von den socialistischen Lehren alles ab, was nicht den Theorien des liberalen Freidenkerthums entlehnt ist. Der Rest reducirt sich auf den einen Satz, daß dieselben Lehren, die früher der Bourgeoisie gedient, in Zukunft dem Proletariat gute Tage verschaffen sollen. Das ist die wahre Quintessenz des Socialismus, die einzige „Unterscheidungslehre", während im übrigen die vollendetste Uebereinstimmung herrscht.

Mit Recht verhöhnt darum die Socialdemokratie das liberale Bürgerthum, wenn dasselbe in seiner heutigen Bedrängniß sich plötzlich wieder auf das „Recht", ein „Sittengesetz" berufen will, das es bislang theoretisch und praktisch verläugnet hat.

„Schaue man sich doch um in den Reihen derer, welche alle religiösen Ideale aufgegeben haben, ob sie wirklich bessere Menschen," sagt mit Recht der Socialist Stern[1], „ob sie wirklich human gesinnt sind und human handeln gegen ihre Concurrenten, gegen ihre Arbeiter; ob nicht ihre Humanität großentheils von jener Sorte ist, welche Heinrich Heine die satte Tugend und zahlungsfähige Moral nennt, indem er ausruft:

Sie essen gut, sie trinken gut,
Erfreun sich ihres Maulwurfsglücks,
Und ihre Großmuth ist so groß
Als wie das Loch der Armenbüchs.

O daß ich große Laster säh',
Verbrechen, blutig, kolossal,
Nur diese satte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral."

[1] Halbes und ganzes Freidenkerthum (2. Aufl., Stuttg. 1889) S. 17.

Und sollte ein liberaler Staatsmann verschämt und schüchtern meinen, für den Proletarier sei die Religion doch nicht ohne Bedeutung, dann weist ihn derselbe Socialist auf die Verbrechen hin, welche gerade der Liberalismus an dem Christenthum verübt hat:

„Die religiöse Weltanschauung ist wissenschaftlich längst überwunden, darüber sind *wir* wohl alle einig! Aus grobem und leichtem Geschütz sind in den letzten Jahrzehnten die Geschosse geflogen gegen das Bollwerk des Supranaturalismus, die Kirche, und gegen diesen selbst. Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte und Bibelkritik sind als mächtige Allianz gegen die kirchlichen Dogmen vorgerückt und haben ihnen den Fuß auf den Nacken gesetzt, haben das Banner der Vernunft aufgepflanzt, wo ehedem die Fahne des Glaubens wehte. Es wurde auch mit den Ergebnissen der freien Forschung keine wissenschaftliche Geheimnißkrämerei getrieben wie ehedem, wo die religiöse Skepsis und Häresie nur lateinisch redete und schrieb, damit das Volk draußen nichts davon verstehen soll. Nein, in Büchern, Broschüren und Zeitungsartikeln hat sich eine wahre Hochfluth von guten, mittelmäßigen und schlechten aufklärerischen Publicationen in alle Schichten der Gesellschaft ergossen, und ebenso wurde in zahlreichen Vorträgen die Fackel der Aufklärung geschwungen, welche bald mildes Licht ausstrahlte, bald grellrothen Schein verbreitete." [1]

9. So bleibt dem liberalen Bürgerthum für seine politische und ökonomische Machtstellung kein anderer Titel übrig als die *nackte Thatsache* seiner Herrschaft. Aber umsonst bestrebt sich die Bourgeoisie, auf Grund *dieses* Titels ihren Vorrang zu *behaupten*, — sie, die gestern ihr Zerstörungswerk vollendet und heute sich bemüht, die ewige Dauer des Gebäudes zu verkünden, welches sie eiligst auf den Trümmern

[1] Stern a. a. O. S. 8.

einer durch die Jahrhunderte geweihten Vergangenheit aufführte. „Wer seid ihr denn," läßt Balmes[1] die socialistischen Apostel dem liberalen Bürgerthum entgegenrufen, „wer seid ihr denn, daß ihr es wagt, das Wort, welches der Schöpfer den Wogen des Meeres anbefahl, an mich (den Socialismus) zu richten: Du wirst nicht weiter gehen? Euer Vorrecht gegen mich besteht darin, daß ihr gestern ankamt und ich heute ankomme. Eine Vergangenheit, welche mehrere Jahrhunderte zählte, konnte euch keine Verjährung entgegenhalten, und ihr solltet glauben, sie gegen mich anrufen zu können, ihr, die ihr nur einen Tag zählt? Da ihr mit euern Theorien den Versuch machen konntet, so werdet ihr mir nicht im Wege stehen, mit den meinigen auch den Versuch zu machen; da ihr die Gesellschaft nach dem Plane, der euch behagte, eingerichtet habt, so laßt sie mich meinerseits auf die Weise, welche mir gefällt, wieder aufbauen; ihr tratet im Namen der Menschheit auf, in ihrem Namen trete ich auf; wenn ihr die Freiheit verkündigtet, so verkündige auch ich sie auf nicht weniger glänzende Weise; wenn ihr gegen die Ungleichheit der Stände losdonnertet, so ist es jetzt an mir, Blitze gegen sie zu schleudern; wenn ihr alles Bestehende als ungerecht verdammtet, so verdamme ich mit nicht weniger Recht ebenfalls alles Bestehende, ohne ein einziges eurer Werke davon auszunehmen. Ihr habt das ‚Menschengeschlecht' zur Theilnahme an gewissen politischen Rechten berufen, die Wahlurnen aber einer sehr beschränkten Anzahl von Privilegirten geöffnet und dann in hochtrabender Weise zu der Gesellschaft gesagt: Begnüge dich damit und glaube auf unser Wort, daß du eine wirkliche Herrschaft ausübest. Was mich betrifft, so rufe ich in der That die ganze Menschheit zusammen, nicht damit sie an trügerischen Combinationen theilnehme, welche weder ihren Hunger stillen, noch

[1] Vermischte Schriften III, 69 ff.

ihren Durst löschen, noch ihre Blöße bedecken, noch gar ihrem Stolze schmeicheln können, da die größte Anzahl jedes Rechtes beraubt bleibt; ich, ich berufe sie zur Gütergemeinschaft, zu wirklichen Vergnügen, zum Genuß eines Glückes, welches sie niemals kannte, zur vollständigen und gänzlichen Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse, aller ihrer Neigungen und aller ihrer Launen. Die Freiheit, welche ihr proclamirt habt, schützt den Armen nicht vor der Abhängigkeit von dem Reichen, der Diener muß die Gesetze seines Herrn ertragen, der Bettler wird vor Kälte an der Thüre jener Paläste zittern, in denen die Verschwendung und die Lust mit so viel Uebermuth herrschen; was mich anbelangt, so rufe ich eine Freiheit aus, welche keinen Unterschied zwischen den Reichen und Armen duldet, welche unter den Menschen keine Art von Sklaverei zugeben wird. Eure Gleichheit ist Lüge, die sich mit der schreiendsten Ungleichheit verbindet, weil sie die reiche Wohnung des Mächtigen neben der traurigen Hütte des Dürftigen, die glänzendste Pracht neben den häßlichsten Lumpen bestehen läßt; was mich angeht, so kenne ich diese mißgestaltete Gleichheit nicht, ich werde nicht dulden, daß ein vergoldeter Wagen, von feurigen Rossen gezogen, das kaum in das Leben getretene Kind, den wankenden Greis, dem seine Kräfte nicht mehr gestatten, die Gefahr zu vermeiden, im Vorbeigehen zermalmen kann. Ich will, daß jedermann seine Kleidung, Wohnung und Nahrung auf gleiche Weise habe, daß es für alle einen gleichen Theil am Vergnügen gebe. Ich will nicht, daß der Schweiß der ungeheuern Mehrheit der Menschen fortan die wollüstige Ruhe der schwachen Minderzahl nähre. . . . So verstehe ich die Gleichheit, die Freiheit, die gerechte Vertheilung der Rechte unter alle, die wahren Interessen des Menschengeschlechtes. Alles übrige ist nur Täuschung und Lüge."

Das ist die Sprache, welche der Liberalismus von heute zu dem von gestern führt, und „diese Sprache ist ganz natür-

lich, wenn man einmal die Grundsätze der Gerechtigkeit aus dem Auge verliert, um nur dem Nutzen seine Aufmerksamkeit zu schenken, oder auch dem einfachen Werth der rohen Gewalt. Ein Abgrund öffnet den andern, und daher kommt die Nothwendigkeit, die ewigen Grundsätze, welche der Gesellschaft zur Grundlage dienen und ohne welche die Welt in das Chaos zurückfallen würde, unversehrt zu bewahren".

10. Bisher wurde das Wesen des Socialismus und seine Beziehungen zum Liberalismus nur im allgemeinen gekennzeichnet. Die eingehendere Behandlung wird später folgen.

Wir beginnen zunächst unsere Darstellung mit denjenigen Thesen aus der christlichen Gesellschaftslehre, welche für ein richtiges und tieferes Verständniß der socialen Fragen unentbehrlich sind.

Erstes Kapitel.

Der christliche Staatsbegriff im allgemeinen.

1. Die Gesellschaft als Forderung der menschlichen Natur.

1. Von Natur aus ist es dem Menschen eigenthümlich, in der Gesellschaft zu leben. „Denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben nothwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die Bildung des Geistes und Gemüthes nicht möglich ist, deswegen hat die göttliche Vorsehung es so geordnet, daß er in eine menschliche Gemeinschaft, die häusliche sowohl wie die bürgerliche, hineingeboren wurde; denn nur diese kann *ihm vollen Lebensbedarf bieten*.“ [1] Demgegenüber behauptet die empiristische und rationalistische Philosophie: Alle Menschen sind von Natur aus gleich; in der Gesellschaft aber verliert sich diese Gleichheit; also ist die Gesellschaft nicht ein Werk der Natur, sondern das rein historische Product menschlicher Willkür [2].

[1] Vgl. Encyklika *Leos* XIII. „Ueber die christliche Staatsordnung.“ Officielle (Herdersche) Ausgabe, 1885, S. 8 f. (9 f.): „... provisum divinitus est, ut (homo) ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam tum etiam civilem, quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest.“

[2] Vgl. *Taparelli d'Azeglio*, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (deutsch Regensb. 1845) I, 121 ff. — Der Kampf gegen die bestehende politische und sociale Ordnung verleitete insbesondere *Hobbes* und *Rousseau* zu der Behauptung, Familie und Staat seien nicht durch eine natürliche Nothwendigkeit, sondern durch einen freien Contract eingeführt worden.

Diese Argumentation hat socialistische Schriftsteller mit dazu veranlaßt, die Nothwendigkeit einer Fortdauer des Staates bei höherer ökonomischer Entwicklung zu bestreiten und sogar den weitern Bestand eines festen, dauernden Familienverhältnisses in Frage zu stellen. Allein die Haltlosigkeit jener Annahme ergibt sich mit aller nur wünschenswerthen Klarheit, wenn man vorurtheilsfrei die menschliche Natur, wie sie in Wirklichkeit ist, ins Auge faßt [1].

2. Betrachten wir den Menschen zunächst in seinem physischen Sein. Dasselbe nimmt seinen Anfang von der Verbindung zwischen Mann und Weib, welche ihren Hauptzweck hat in der Fortpflanzung unseres Geschlechtes. Soll hierbei die Vernunft und nicht die Leidenschaft allein herrschen, sollen die wichtigsten Interessen der Menschheit nicht gefährdet werden, dann muß die Beziehung der Gatten zu einander ebenso wie die Beziehung der Kinder zu ihren Eltern den Charakter einer dauernden moralischen Vereinigung, eines festgegründeten ge-

[1] Wir begnügen uns an dieser Stelle damit, direct die Nothwendigkeit der Gesellschaft zu erweisen. Von der angeblichen „natürlichen Gleichheit" der Menschen wird im Verlaufe dieser Schrift wiederholt die Rede sein. Die Verwerflichkeit der Gleichheitslehre ergibt sich übrigens schon durch einen bloßen Blick auf die Abhängigkeit und Schwäche des Menschen bei seinem Eintritt in die Welt, auf die Unterschiede des Geschlechtes u. s. w. „Wäre der Mensch geschlechtlos, gäbe es nicht Mann und Weib, dann könnte man träumen, daß die Völker der Erde zu Freiheit und Gleichheit berufen seien", sagt W. H. Riehl (Die Familie [Stuttg. 1861] S. 3). „Indem aber Gott der Herr Mann und Weib schuf, hat er die Ungleichheit und die Abhängigkeit als eine Grundbedingung aller menschlichen Entwicklung gesetzt. Es ist der verwegenste Gedanke des modernen Radicalismus, daß das Verhältniß der Ungleichheit und Abhängigkeit auch zwischen Weib und Mann, wie es die Natur gegeben, wie es die Sitte von Jahrtausenden weitergebildet und in die ehernen Tafeln aller Gesetzgebungen eingeschrieben hat, ein Ausfluß barbarischer Tyrannei, ein bloßes Siegeszeichen der rohen physischen Gewalt sei."

sellschaftlichen Verhältnisses an sich tragen. Nur so wird die Würde des Menschen gewahrt. Der Gatte erscheint nicht mehr als ein bloßes Mittel der Lust, sondern als treuer Gefährte des Lebens in Freud und Leid. Nur so kann auch das Kind an Leib und Seele gedeihen, wenn es sicher in den Armen der Mutter ruht und in seinem Elternhause als einer wahren Heimat fortgesetzt liebevolle Hilfe und sorgfältige Erziehung findet. Wie sollten Mann und Frau mit Freude und voller Hingabe ihre ganze Kraft dem beiderseitigen Wohle und der Erziehung ihrer Nachkommen widmen, wie zu den mannigfachen Opfern, ohne welche kein Kind erzogen wird, sich verstehen, wenn das ganze Verhältniß lediglich precär, in seinem Bestande wechselnder Laune unterworfen wäre?

Wollte daher Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und seine Erziehung in einer der vernünftigen Menschennatur geziemenden Weise sichern, so gab es hierfür keinen andern Weg als die dauernde Vereinigung der Gatten und Kinder in der häuslichen Gesellschaft, in der Familie. Darum ist denn auch die menschliche Natur so eingerichtet, daß die edelste und höchste Macht, die ein menschliches Herz bewegt — die Liebe —, zur Seele der Familie wird. Wo echte Liebe und Freundschaft das Band zwischen Vater und Mutter geknüpft hat, da bleibt von vornherein jeder Gedanke an eine Trennung ausgeschlossen, und diese selbst würde nur als verächtlicher Treubruch erscheinen können [1]. Andererseits ist die dauernde, wechselseitige Liebe zwischen Eltern und Kindern nichts weniger als ein Product bloßer Willkür, sondern etwas so sprichwörtlich Allgemeines und Nothwendiges, daß ein jeder ohne weiteres

[1] Abgesehen von allen andern physiologischen und moralischen Gründen schließt schon eben diese Erwägung auch jede Form der Polygamie aus. „Ich kann meine Persönlichkeit ganz und ungetheilt nur einer andern Persönlichkeit darbringen, nicht aber einer Mehrzahl von Persönlichkeiten" (W. H. Riehl a. a. O. S. 143).

das Ersterben dieser Liebe und Pietät als widernatürlich bezeichnet und verwirft.

So ist also die Familie *als ein dauerndes Gesellschaftsverhältniß* zwischen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern ihrem Zweck und ihrer wesentlichen Einrichtung nach *in der vernünftigen Natur des Menschen begründet*[1]. Auch die zum Wesen einer jeden Gesellschaft

[1] Mit Recht wird darum die Familie ihrem Ursprunge nach als eine „*natürliche*" Gesellschaft bezeichnet. „*Freie* Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; *natürliche* dagegen solche, die nicht bloß ihrer *Gattung*, sondern auch ihrer besondern *Art* nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich nothwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dementsprechende Einrichtung; sie sind also in Bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Theil dem Belieben der Menschen entzogen. — Man kann auch *nothwendige* und *freie* Gesellschaften unterscheiden. Diese Eintheilung fällt mit der vorigen zusammen oder auch nicht, je nachdem man das ‚nothwendig' auffaßt. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür unabhängige Gesellschaft nothwendig, so ist sie von der vorigen verschieden. Denn die christliche Kirche ist nach katholischer Auffassung in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also nothwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkommt, sondern auf dem freien und durch übernatürliche Offenbarung kundgethanen Willen des Schöpfers beruht. — Nennt man dagegen jene Gesellschaft nothwendig, die sich ihrer *Art* nach *nothwendig* aus der *Natur* ergibt, so fällt diese Eintheilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen: ihrer *Art* nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem *concreten* (*individuellen*) Falle durch eine freie Uebereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer *Art* nach nothwendige Gesellschaft, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von Natur gewollten Zweck ent-

gehörige Autorität wird hier durch die Natur selbst gegeben. Sind nämlich Vater und Mutter die Urheber der Familie, so gebührt ihnen ohne Zweifel die Leitung aller in die Familie eintretenden Personen. Im übrigen ist die Frau dem Manne unterworfen, nicht durch Gewalt und äußere Unterdrückung, sondern weil sie es ihrer Natur nach gar nicht anders sein kann und sein mag.

3. Es läßt sich nicht bestreiten, daß für die Stabilität der Ehe, wie sie die Vernunft als Verkündigerin des göttlichen Sittengesetzes fordert, in der katholischen Auffassung am besten gesorgt ist. Hier erscheint der Eheschluß nicht bloß als ein Vertrag wie jeder andere Contract, die Ehe nicht als ein innerlich durch wechselseitige Willenseinigung oder äußerlich durch Staatsgesetz und richterliches Urtheil lösbares Verhältniß, sondern als ein heiliger, unauflöslicher, allein mit dem Tode endigender Bund, welcher durch den sacramentalen Charakter noch eine besondere, übernatürliche Weihe empfängt[1]. Man kann zugeben, daß die Fortdauer der Ehe für den einen der Gatten oder auch für beide zuweilen mit den härtesten Opfern

---

steht" (Victor Cathrein, Moralphilosophie, 2. Theil, 2. Abth., 1. Buch, § 2: Die verschiedenen Arten von Gesellschaften, S. 313).

[1] Man vergleiche hierzu die Encyklika Arcanum divinae sapientiae consilium, De matrimonio christiano, v. 10. Febr. 1880. — „Die Ehe kommt auch vom rein naturrechtlichen Gesichtspunkte betrachtet zwar zu stande durch einen freien Vertrag der Brautleute. Allein indem diese einander frei sich hingeben, knüpft Gott das Band der Ehe. ‚Drei sind es daher, durch deren Willen nach der Lehre Christi und Pauli die Ehe zu stande kommt: Gott, der Mann und das Weib; wer sich von dem Menschen scheidet, mit dem Gott ihn verbunden hat, scheidet sich zugleich von Gott' (Döllinger, Christenthum und Kirche S. 462). Die Schließung der Ehe steht also bei dem freien Willen des Menschen; die Auflösung der geschlossenen Ehe ist seiner Willkür entzogen" (Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. II, Art. „Ehe" von Dr. Krentzwald, S. 429).

verbunden sein mag. Wo aber die Möglichkeit einer dauernden Trennung und einer Lösung des Ehebandes gewährt wird, da ist die Familie und ihr Glück mehr oder weniger menschlicher Unbeständigkeit und der wechselnden Begierde überantwortet. Man darf sich nicht wundern, wenn dort die schlimmsten Leidenschaften bald auch theoretische Vertretung suchen und finden, wenn sie die auf Autorität und Pietät gegründete Ordnung des Familienlebens untergraben, die Menschheit eines beträchtlichen Theiles ihrer schönsten und nothwendigsten Güter berauben, die Idee der Heimat und des Vaterlandes vernichten, den lebendigen Urquell traditioneller Sitte zerstören und ohne Scheu die menschliche Würde mit Füßen treten[1]. „Bei dem Thiere verbinden sich die Geschlechtsindividuen gattungsmäßig und eben darum nur vorübergehend; bei dem Menschen verbinden sich die Personen für die ganze Lebensdauer", sagt W. H. Riehl[2]. „Wenn daher moderne Socialisten Staats-Kindererzeugungs-Anstalten an die Stelle der Familie setzen wollen, so heißt das nichts anderes, als die Bestialität an die Stelle der Menschlichkeit setzen. Um aber den Begriff der Familie logisch zu vernichten, muß z. B. Peter Leroux von einem Grundsatz ausgehen, welcher schon durch die bekanntesten physiologischen Thatsachen widerlegt wird, von dem Grundsatz: ‚Die Menschheit ist virtualiter in jedem einzelnen Menschen. Die Menschheit ist der Mensch — der Mensch die Menschheit.' Wir sagen umgekehrt: Der einzelne Mensch kann nicht einmal für das verkleinerte Bild der Menschheit gelten, geschweige daß er selbst die Menschheit wäre; die Menschheit ist erst im Bilde repräsentirt durch zwei Menschen, durch Mann und Weib, und wiederum nicht durch Mann und Weib

---

[1] Cf. *Charles de Ribbe*, Les familles et la société en France avant la Révolution (Paris 1873) p. 185 ss.

[2] A. a. O. S. 142.

in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Verbindung durch die Ehe zur Familie."[1]

Soll aber diese Repräsentation eine dem vernünftigen Menschen geziemende und für die Menschheit frucht- und segensreiche sein, so wird man das volle christliche Ideal der Familie hochhalten und alles aufbieten müssen, demselben fortdauernde praktische Geltung zu verschaffen. Gestützt auf eingehende Studien über die Familie in den verschiedenen Culturepochen und bei den bedeutendern Völkerschaften, kommt C. S. Devas[2] zu dem bemerkenswerthen Schlusse, „daß, wenn eine große Gemeinschaft von Menschen das Christenthum verlassen hat, diese nicht zu den höchsten Formen des Familienlebens, wie wir es bei den vorchristlichen Völkern gefunden haben, zurückkehren, noch viel weniger dagegen ein glücklicheres, gesunderes Familienleben aus sich selbst beginnen können, sondern vielmehr die niedern Formen der vorchristlichen Familie aufgreifen. Das Individuum als solches kann zweifellos das Christenthum quittiren und doch im häuslichen Leben Liebe,

[1] Daraus folgt aber keineswegs für jeden einzelnen Menschen die Pflicht, eine Ehe einzugehen. Die Ehe ist für das menschliche Geschlecht nothwendig zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung und darum ein wahres Menschheitsgesetz. Aber sie ist kein Individualgesetz, da der Einzelne seine naturgemäße Vollkommenheit erlangen, seine irdische Aufgabe erfüllen und sein ewiges Ziel erreichen kann, ohne Gatte zu sein. Die Repräsentation der Menschheit in Form der ehelichen Verbindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes wird thatsächlich zu jeder Zeit von dem weitaus größten Theile der Menschen vollzogen werden. Darum besteht auch keine Gefahr für die Fortpflanzung unseres Geschlechtes, wenn einzelne Personen aus höherem Beweggrunde, namentlich um ihre ganze Liebe und ihre ganze Kraft dem Dienste der Menschheit auf andern Gebieten zu widmen, es vorziehen, sich der Ehe zu enthalten.

[2] Studies of Family Life. A Contribution to Social Science. Deutsch von P. M. Baumgarten (Paderborn u. Münster 1887), S. 230 f.

Reinheit und Frieden aufrecht erhalten, nicht dagegen trifft dies bei einer Gemeinschaft von Menschen zu; und die sociale Wissenschaft hat es eben mit den Massen und nicht mit den Individuen zu thun."

4. Die dem Menschen angeborene Geselligkeit erschöpft sich jedoch keineswegs in jener einen, ursprünglichsten, natürlichen und nothwendigen Art der Gesellschaft, welche wir Familie nennen. Nehmen wir an, zwei bis dahin sich völlig fremde Europäer begegnen sich in der Sahara. Sofort sehen wir ihre Bemühungen, sich gegenseitig über alles zu unterrichten, was ihnen in ihrer gegenwärtigen Lage von Nutzen sein kann, und wie sie einer den andern zu unterstützen bereit sind. Würde der eine bemerken, daß der andere unredliche Absichten hege und nur auf sein eigenes Wohl bedacht sei, so würde er ihn anklagen, die Gesetze der Menschheit verachtet zu haben[1]. Und welches sind diese Gesetze? Keine andern als die jeder Vernunft und jedem Gewissen eingeprägte Erkenntniß von der Nothwendigkeit und Pflichtgemäßheit gegenseitiger Hilfeleistung, einer Vereinigung der Kräfte, durch welche allein die Menschen das allen gemeinsame und von allen anzuerkennende Ziel des Strebens, ihr *Wohl*, in einer der vernünftigen Natur und dem uns angeborenen Vervollkommnungstriebe entsprechenden Weise erreichen können.

Wir brauchen übrigens nicht in die Sahara zu gehen, um wahrzunehmen, wie die Natur des Menschen ihn von selbst dazu führt und dazu führen muß, über die engen Grenzen des Familienverbandes hinaus Anschluß an seine Mitmenschen zu suchen. Oder ist der Gebrauch der Sprache auf das Elternhaus beschränkt? Und weist die Natur mich nicht schon allein durch die Fähigkeit, auch andern Personen als den Familienangehörigen meine Ideen mitzutheilen, ihnen meine Bedürfnisse

[1] Vgl. *Taparelli*, Naturrecht I, 126 f.

auseinanderzusetzen, mit ihnen mich zu berathen und Pläne zu fassen, — weist sie mich nicht durch alles dieses darauf hin, daß ich mich mit andern in eigenem und fremdem Interesse zu gemeinschaftlichem Handeln verbinden soll? Ohne die Ideenmittheilung würde ja die Erkenntniß auf dem niedrigsten Niveau zurückgehalten, gäbe es keine Wissenschaft; denn nur wo der Geist mit dem Geiste sich berührt und vereinigt, wo die gewonnene Wahrheit mit der Ueberlieferung sich fortpflanzt und neuer Forschung zum Ausgangspunkte dient, kann die Wissenschaft entstehen und gedeihen. Man beseitige die socialen Beziehungen der Menschen zu einander, und mit der Wissenschaft wird auch die Kunst zu Grabe getragen. Nur durch die Vereinigung der Intelligenz und der Kraft endlich können die Menschen der Welt, der äußern Natur gegenüber jene Stellung erringen und bewahren, die des Menschen Ehre erfordert, aber nicht minder ein unabweisbares Bedürfniß seiner Natur und seine von Gott gesetzte Bestimmung erheischt.

5. Von Gott kommen wir, zu Gott gehen wir; unser Leben kann daher keine andere Bedeutung haben als die, durch den Dienst Gottes eine Vorbereitung zu sein für den Besitz Gottes in der Ewigkeit. Deo servire regnare est! Der Dienst Gottes aber ist Herrschaft, nicht bloß über die ungeordneten Triebe unserer Natur, sondern Herrschaft auch über die uns umgebende Natur!

Hätte Gott nicht ausdrücklich die Herrschaft über die Welt dem Menschen zuerkannt, ein Blick auf dessen natürliche Ausstattung würde genügen, um in ihm den irdischen König der Schöpfung erkennen zu lassen. Sehen wir ab von der unerreichten Vollkommenheit seiner organischen Fähigkeiten, gedenken wir nur jener wundervollen Zaubermacht der innern Vorstellung, der Leben spendenden Kraft unserer Seele, der Wanderungen des Geistes durch das ganze, weite, unermeßliche Reich der Wahrheit, des Willens, der in freier Wahl

sich selbst bestimmt, — und keinen Augenblick kann es zweifelhaft bleiben, warum die materielle Welt im Menschen gipfelt, was es ist, das ihm nicht nur einen Vorrang, sondern auch die Herrschaft über diese Erde gewährleistet.

Der alles Sinnliche, alles Materielle überragende Geist stellt den Menschen auf die oberste Stufe der Naturwesen. Indem er ihn über die Erkenntniß der Einzelerscheinung hinaus befähigt, das allgemeine Gesetz der Phänomene, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzudecken, eröffnet er die Möglichkeit, die Natur mit ihren eigenen Kräften zu bewältigen, sie den menschlichen Zwecken dienstbar zu machen[1]. „Blicken wir in die Natur hinaus," sagt Lotze, „überall hat die wehrlose, stille Gestalt des Menschen den Kampf mit ihren Schrecknissen begonnen, unglücklich wohl im einzelnen, aber doch siegreich im ganzen; weit überlegene Kräfte der Thierheit hat seine List überwunden, die einen zu widerwilligem Gehorsam gebändigt, die Fähigkeiten anderer zu eigenem Nutzen gesteigert, manche zu hingebender Anhänglichkeit und Zuneigung erzogen." Die Geschichte der fortschreitenden Cultur ist die Geschichte der sich befestigenden und erweiternden Herrschaft des Menschen über die materielle Welt. „Auch die Cultur", schreibt Robert von Nostitz-Rieneck[2], „die Cultur als Fortschritt wie als Zustand ist ja Weltüberwindung, Weltverklärung, Ausdehnung der Herrschaft des menschlichen Geistes über die ganze Schöpfung gemäß dem Befehle: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrschet sie.'" In dem gleichen Sinne schreibt auch Leo XIII. in einem Hirtenbriefe, den er kurz vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl erließ[3]: „Der Mensch

[1] Vgl. Tilmann Pesch S. J., Die großen Welträthsel (2. Aufl., Freiburg 1892) I, 31; II, 425 ff.

[2] Das Problem der Cultur (Freiburg 1888) S. 132.

[3] Hirtenbrief vom 6. Februar 1877. Deutsch von Dr. Liesen (Mainz 1878) S. 27 f.

erhielt von Gott als seinen Antheil in der Zeit diese Erde, auf welcher er lebt und als deren Herr er eingesetzt wurde. Das Wort, welches am Morgen der Schöpfung erscholl: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrschet sie', ist niemals widerrufen worden. . . . Von seinem Rechte nun macht dieser König aller geschaffenen Dinge Gebrauch, wenn er die Hülle, welche seine Besitzthümer bedeckt, zerreißt, sich mit dem, was ihm vor Augen liegt und was er mit Händen greift, nicht zufrieden gibt, sondern in das Innerste der Natur eindringt, die dort ruhenden Schätze fruchtbarer Kräfte sammelt und sie zu seinem und seiner Mitmenschen Gebrauch und Vortheil anwendet. Wie schön und majestätisch erscheint der Mensch, wenn er dem Blitze zuwinkt und ihn unschädlich vor seine Füße niederfallen läßt, wenn er den elektrischen Funken ruft und ihn als Boten seiner Aufträge hinausschickt durch die Abgründe des Oceans, hinüber über steile Bergesketten und unabsehbare Ebenen entlang! Wie herrlich zeigt er sich, wenn er dem Dampf gebietet, ihm Flügel zu leihen und ihn mit Blitzesschnelle über Wasser und Land zu bringen! . . ." Die Welt ist für den Menschen da. Im Dienste des Menschen soll sie ihre eigene Bestimmung erreichen. So verlangt es die göttliche Weltordnung.

6. Der Zweck jener Herrschaft des Menschen über die äußere Welt ergibt sich von selbst aus der Betrachtung der Ziele und Bedürfnisse des menschlichen Lebens.

Die Welt soll vor allem und letztlich uns helfen, das höchste Ziel zu erreichen. Eine Leiter zum Himmel hinauf wird sie demjenigen sein, der sie recht zu gebrauchen versteht, ein Weg in den Abgrund ewigen Verderbens für jeden, der nicht zu entsagen, zu opfern versteht, wo immer der Gebrauch, der Genuß durch Gottes Gesetz verboten ist. Ohne den Dienst der Natur wäre aber auch das physische Dasein und die Ausprägung und irdische Vollendung des Menschlichen in der Welt

unmöglich, den Gliedern unseres Geschlechtes die Voraussetzung und Grundlage jedes höhern Strebens benommen. Die Erhaltung und Entfaltung seines Lebens, die Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten vollzieht sich für den Menschen nur vermittelst des Dienstes jener Dinge, die ihn umgeben. Die Welt ist unsere Wohnung, unser Garten, unser Arbeitsfeld. Aus ihr können und sollen wir unser Leben, unsere Macht ergänzen, diejenigen materiellen Dinge entnehmen, deren wir zur Fortsetzung und Vollendung unseres Daseins benöthigen. Wenn daher der tiefere, ideale Grund der Herrschaft des Menschen über die Welt in seiner Gottähnlichkeit, der letzte Zweck in seiner überirdischen Bestimmung gesucht werden muß, so hat doch dieselbe Herrschaft einen höchst reellen nähern Zweck, der sich aus den natürlichen Bedingungen unseres leiblichen und geistigen Daseins hienieden ergibt. Der Mensch findet sich durch seine Natur gezwungen, über die Erde eine beständige und planmäßige Herrschaft zu üben, weil er nur so die Befriedigung seiner irdischen Bedürfnisse erlangen kann.

7. Dazu reicht aber die Kraft des isolirten Individuums und der isolirten Familie nicht aus, dazu bedarf der Mensch der Gesellschaft, wie er der Hand bedarf und der Vernunft, um seinem Herrscherrechte über die Welt zum Siege zu verhelfen. Was der Einzelne nicht vermag, das gewinnt die vereinigte Kraft. Würde jedes Individuum alle Art von Arbeit thun müssen, welche nöthig ist, ihm eine würdige Existenz zu sichern, längst wäre die Menschheit im Elend verkommen. Von einem Fortschritt, von materieller und geistiger Cultur könnte keine Rede sein. Indem der Mensch seine ganze Kraft in bestimmter, begrenzter Thätigkeit concentrirt, erhöht er seine Leistungsfähigkeit in großartigster Weise. Das wird aber nur geschehen in der Gesellschaft, wo er die Producte seines Fleißes umtauschen kann gegen die Mittel der Befriedigung seines Bedarfs.

8. Der Mensch ist also *Herr der Welt*, aber nur *durch die Gesellschaft und inmitten der Gesellschaft*. Nicht als ob ihm die Gesellschaft das *Recht* der Herrschaft über die Welt und die Befugniß, aus den Gütern der äußern Natur Stillung seiner Bedürfnisse zu suchen, erst verleihen müßte. Nein, dieses Recht hat er als Mensch vermöge seiner Natur, die ihn über die Welt erhebt und zugleich auf die Welt anweist. Aber die Realisirung der Herrschaft, ihre thatsächliche und siegreiche Geltendmachung, das *Factum* der Herrschaft verdankt er zum großen Theil der Gesellschaft. Seine Interessen sind also mit der Gesellschaft enge verknüpft. Schon darum wird er seinen eigenen Vortheil zwar auf Kosten der Natur, nicht aber auf Kosten der Gesellschaft erstreben. Er wird nicht vergessen, daß auch für alle andern Menschen, genau so wie für ihn, das gesellschaftliche Leben eine Quelle des Segens, nicht aber des Verderbens werden soll, und daß bei Werken, wo viele zusammen wirken müssen, jeder Einzelne sich den höhern Zwecken der Gesamtheit unterzuordnen hat.

9. Ist es nun unbestreitbar, daß die gesellige Natur den Menschen über die Grenzen der Familie hinaus mit andern Personen in Verbindung bringen wird und bringen muß, so kann es ebensowenig bezweifelt werden, daß diese Verbindung sich nicht mit sporadisch auftretenden, kurzen, wechselnden Beziehungen begnügen, sondern oft die Form einer eigentlichen „Gesellschaft" im strengen Sinne des Wortes annehmen wird. Unter Gesellschaft verstehen wir dabei eine *organisirte Gemeinschaft*, eine dauernde Vereinigung von Personen, die durch gemeinsame Thätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind und durch eine rechtliche Gewalt zum Gesellschaftszwecke hingeleitet werden. Die Verbindung mehrerer oder vieler Personen durch gegenseitige Rechte und Pflichten zu einem moralischen Ganzen, das Streben *nach einem gemeinsamen Ziele* mit vereinten Kräften *unter gemein-*

samer Leitung — das sind die Wesenselemente jeder wahren und eigentlichen Gesellschaft[1].

Die Gesellschaft in diesem Sinne ist eben das wirksamste und nachhaltigste Mittel, dessen der Mensch sich Zielen gegenüber bedienen kann, die er mit seiner isolirten Kraft überhaupt nicht oder nicht gleich gut erreichen kann. Sie erscheint nur als die volle Frucht und Wirkung der geselligen Anlage vernünftiger Menschennatur, und darum muß auch das Recht des Menschen zur wirklichen Vereinigung mit andern zu einer Gesellschaft als ein natürliches Recht bezeichnet und anerkannt werden. Allerdings überläßt die Natur dem vernünftigen und freien Ermessen, die Art und Form jener Gesellschaften näher zu bestimmen, überläßt es sogar in weitestem Umfange unserem Belieben, jenes Mittels uns zur Vervollkommnung des Lebens zu bedienen oder nicht.

Nur eine bestimmte Art und Form der Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es, außer der Familie, welche als solche in der Natur des Menschen begründet ist, aus der Natur sich von selbst ergibt, darum den Charakter einer von Gott gewollten und nothwendigen Gesellschaft an sich trägt. Das ist der Staat. Seine Nothwendigkeit werden unsere Ausführungen über Ursprung und Zweck des Staates, über die Bedeutung der Rechtsordnung für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen, über die machtvolle, für den wahren Fortschritt unentbehrliche Hilfe, die der Staat zu leisten vermag und leisten soll, unwiderleglich darthun.

---

[1] Vgl. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft II (Freiburg 1892), Art. „Gesellschaft" von Bruder, S. 1199 ff. — *Th. Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis I, n. 347 sqq. — Cathrein a. a. O. II, 309 ff.

2. Die Lehre vom Ursprung des Staates und der staatlichen Gewalt.

1. Still, aber mächtig war das Wirken des Christenthums im Herzen des Einzelnen, überwältigend die schöpferische Macht der neuen Ideen auf dem Gebiete politischer und socialer Institutionen.

Zwar verfügte auch die antike, insbesondere die althellenische Philosophie über einen reichen und gediegenen Gehalt. Allein die Wahrheit blieb zum Theil verhüllt durch den Nebel des Irrthums, zum Theil verzerrt durch die Wahngebilde des Heidenthums. Erst als die positive, christliche Offenbarung, wie ein Leuchtthurm aufgepflanzt, die Wege des Forschers erhellte, wurde die Speculation vor weitern schmerzlichen Irrfahrten geschützt.

Frei von jeder stolzen Anmaßung prüften die christlichen Philosophen mit Ernst und Gewissenhaftigkeit die überlieferte Geistesarbeit früherer Jahrhunderte im Lichte der christlichen Offenbarung, schieden den Irrthum aus, verknüpften die Lehren und erweiterten den Gedankenschatz und schufen so jenes staunenswerthe Lehrgebäude der scholastischen Philosophie, welches nur der geringschätzen kann, der als Fremdling ihm gegenübersteht, oder dem die Einsicht fehlt, es zu begreifen.

2. Zunächst trafen christliche und antike Philosophie in der gemeinsamen Ueberzeugung zusammen, daß, wie die Ordnung der menschlichen Verhältnisse überhaupt keineswegs der wechselnden Laune und dem freien Belieben überlassen sei, so insbesondere auch die Ableitung des Staates und der staatlichen Ordnung aus der freien Willkür der Individuen als unvereinbar mit der Vernunft verworfen werden müsse.

Plato[1] zufolge entsteht der Staat vermöge des natürlichen Bedürfnisses nach socialer Arbeitstheilung. Aristo-

[1] Polit. II, 369 sq.

teles[1] bezeichnet den Menschen als φύσει πολιτικὸν ζῶον und stellt den Satz auf: πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν. Ebenso lehrt Cicero[2] in Anlehnung an die griechischen Philosophen, daß der letzte Grund des Staates in der socialen Natur des Menschen zu suchen, und daß der geschichtliche Vollzug der Staatengründung als eine die Forderungen des Naturtriebes realisirende That aufzufassen sei.

Noch klarer und bestimmter kehrt dieselbe Auffassung wieder in den Lehren der christlichen Philosophen. Der Staat gilt ihnen als ein unabweisbares Postulat der menschlichen Natur und darum zugleich als ein wesentlicher Theil der von Gott geforderten Weltordnung[3].

Vermöge der Begrenztheit seiner individuellen Fähigkeiten und Kräfte von Natur aus einer Ergänzung fähig und bedürftig, ist der Mensch nothwendig darauf angewiesen, bei andern Schutz und Hilfe zu suchen, nicht bloß in seiner Jugend, sondern während der ganzen Dauer seines Lebens. Außer dem natürlichen Trieb nach Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, neben dem Gefühl der physischen und moralischen Hilfsbedürftigkeit bildet das in der Gemeinsamkeit der gleichen Natur begründete gegenseitige Wohlwollen, die Humanität in des Wortes bester, unverfälschter Bedeutung ein festes, einigendes Band. „Das sind jene ursprünglichen, unsichtbaren, der Menschennatur angeborenen Magnete, die den Menschen zum Menschen, Familien zu Familien sympathisch hinziehen und sie nicht nach einem von Menschen willkürlich entworfenen, sondern nach dem göttlichen Schöpfungsplane untereinander verbinden. Ausgehend von der einfachsten natürlichen Verbin-

[1] Polit. c. 2.

[2] De off. II, 21; III, 5; I, 4. De republica I, 25. 39: II, 1. Pro Sestio c. 42 etc. — Vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. III: Staats- und Corporationslehre (Berlin 1881) S. 13, Anm. 13.

[3] *S. Thom.* in I. Polit. lect. 1.

dung von Individuen in der häuslichen Gesellschaft, diese erweiternd zum Vereine von Familien in der Gemeinde, die Gemeinden desselben Stammes wiederum in dem Verband einer Nation zusammenfassend, schreitet dieses geheimnißvolle Wirken der geselligen Natur fort bis zur vollendeten Gliederung des Staates, oder wie die Alten besser sagten, des großen bürgerlichen ‚Gemeinwesens' im Reiche (respublica, regnum)." [1]

Aus den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur herausgewachsen, unter dem Einfluß gemeinsamer Abstammung und Nationalität, des geselligen Vervollkommnungstriebes, welcher eine über die Grenzen der Familie hinaus erweiterte Zusammenlegung der verschiedenen Anlagen und Kräfte, eine in größerem Umkreis sich vollziehende Arbeitstheilung, kräftigere Unterstützung durch öffentliche Anstalten, endlich eine mächtigere Garantie der gemeinsamen Sicherheit erheischte, entstanden, erscheint somit in der That der Staat in letzter Instanz als ein Werk des Urhebers der Natur, als wesentlicher Bestandtheil des weltordnenden Planes der Gottheit.

Damit soll nicht bestritten werden, daß im geschichtlichen Bildungsproceß der staatlichen Gesellschaft, bei der Stiftung und Umformung der einzelnen Staaten, die freie, bewußte menschliche Thätigkeit in hervorragender Weise mitzuwirken berufen sei, und daß sie thatsächlich auch in den mannigfachsten Formen, durch Vertrag oder Usurpation, auf rechtlichem Wege oder durch Gewalt mitgewirkt habe. Nur das eine ist zurückgewiesen: als ob es in dem Belieben der Menschen gelegen habe, den Staat überhaupt einzuführen oder nicht, als ob der Staat aus der vollkommen frei gewollten Beendigung eines außergesellschaftlichen Naturzustandes hervor-

[1] Theodor Meyer S. J., Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 256. — Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud". Offic. Ausg. 1881, S. 10 (11). — *Chr. Antoine* S. J., Cours d'Économie sociale (Paris 1896) p. 28 ss.

gegangen, nicht selbst ein Naturzustand und durch die Macht der vernünftigen Natur gefordert und verwirklicht sei[1].

3. Wie die staatliche Gesellschaft der christlichen Philosophie als eine von Gott für die gegenwärtige Ordnung[2] gewollte,

[1] „Weil der Mensch thätig ist, schreibt er seiner Thätigkeit alles zu; und weil er sich seiner Freiheit bewußt ist, vergißt er seine Abhängigkeit. . . . In der gesellschaftlichen Ordnung, wo er sich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt sich sehr leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles dessen sei, was durch ihn geschieht; er ist in gewissem Sinne die Maurerkelle, die sich Baumeister zu sein dünkt" (De Maistre, Versuch über Ursprung und Wachsthum der politischen Constitutionen. Uebers. Naumburg 1822, § X). Man muß den Unterschied zwischen der historischen Entstehungsform des Staates, seinem natürlichen und positiven Rechtsgrunde wohl beachten, um die Theorien mancher Schriftsteller richtig würdigen zu können. Was die allgemeine und tiefste Ursache der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, so fanden Suarez (De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae) und seine Anhänger dieselbe keineswegs in der freien Willkür, sondern in der geselligen Naturanlage des Menschen. Für Bellarmin und Suarez handelte es sich bei Aufstellung ihrer Vertragstheorie überhaupt gar nicht um die historische Entstehungsart der Staaten, sondern lediglich um die rechtliche Erklärung des Bestehenden, wie immer es historisch geworden sein mochte. Nähere Ausführungen über die Vertragstheorie der Scholastiker und ihren Gegensatz zur Rousseauschen Lehre siehe bei Cathrein a. a. O. II, 401 ff. Desgleichen Th. Meyer a. a. O. S. 228 f.

[2] Bekannt ist die von einzelnen Kirchenvätern ausgesprochene Ansicht, daß ohne den Sündenfall die Unterordnung unter eine staatliche Herrschaft nicht in derselben Weise nöthig gewesen wäre, wie dieses für den Zustand der gefallenen Menschennatur erforderlich ist. Vgl. Gierke a. a. O. S. 125, dessen Ausführungen jedoch in dieser Frage zum Theil einseitig sind, zum Theil auf Mißverständnissen beruhen. Der hl. Thomas von Aquin meint (S. theol. 1, q. 96, a. 4), daß auch im paradiesischen Zustande eine obrigkeitliche Gewalt nothwendig gewesen wäre im Interesse eines geordneten Zusammenlebens, dessen Begriff eben eine gemeinsame Leitung erfordere. Natürlich würde eine solche Gewalt dort des Zwanges nicht bedurft, sondern

durch die Naturanlage des Menschen geforderte Einrichtung galt, so behaupteten die christlichen Denker folgerichtig ein Gleiches von der obrigkeitlichen Gewalt im Staate. Denn ebensowenig wie es einen lebenden Organismus geben kann ohne Seele, gibt es einen Staat ohne Staatsgewalt. Auch für die staatliche Gesellschaft ist irgend ein Träger der staatlichen Autorität unentbehrliches Wesenselement.

Der Gedanke war nicht neu. Bereits die geistig bedeutendsten unter den griechischen und römischen Philosophen suchten darum den Rechtsgrund der Staatsgewalt als solchen in den Vernunftgesetzen und lehnten es ab, die Staatsgewalt als ein bloß willkürliches Werk der obsiegenden Macht oder des freien Vertragsschlusses zu betrachten. So entwickelte Aristoteles[1] aus der organischen Natur des Staates heraus den Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten. Er bildete den Begriff einer souveränen obersten Herrschaft, einer κυρία ἀρχή, der um so werthvoller war, da die Pflicht des Herrschers, seine Stellung und Gewalt nicht im eigenen Interesse, sondern zum Wohle der Gesamtheit zu verwenden, in demselben zum klaren Ausdruck gebracht wurde. Auch Cicero[2] vergleicht den Staat einem Organismus und das imperium mit der Seele.

Gleichzeitig wurde aber, insbesondere von den christlichen Denkern, mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit hervorgehoben, daß die concrete, historische Gestaltung der

sich auf die bloße Leitung beschränkt haben (vgl. Cathrein a. a. O. II, 385). — Ueber den Ursprung der Staatsgewalt vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud“ vom 29. Juli 1881. Offic. Ausg. S. 4 (5) ff. 10 (11) ff. 24 (25) ff. — Encyklika „Humanum genus“ (1884) S. 30 (31) ff. — Encykl. „Immortale Dei“ (1885) S. 30 (31).

[1] Polit. I, c. 5; III, c. 6. 7. 10. — Gierke a. a. O. S. 18 ff.

[2] Cf. *S. August.*, De civitate Dei XIV. 23; Contra Iulian. Pelag. IV, 12.

individuellen Staatsgewalten jedesmal nur durch die Concurrenz freier und natürlicher Ursachen zu stande kommt.

In vielen Fällen wird anfänglich die Staatsgewalt innerhalb eines Verbandes von Familien als patriarchalische, in natürlicher Fortbildung und Ausdehnung der häuslichen Autorität des Familienoberhauptes entstanden sein. Hier genügte dann eben diese besondere historische Entstehungsart, um der Staatsgewalt eine rechtliche Basis zu geben. Oder man mochte mit Bellarmin und Suarez die unmittelbare rechtliche Erklärung der bestehenden Gewalt, wie immer sie historisch entstanden war, theoretisch also construiren, daß die obrigkeitliche Gewalt zunächst bei der zu einer moralischen Einheit constituirten Gesamtheit des Volkes als dem von Natur aus unmittelbaren und ursprünglichen Subject ruhe und dann von diesem durch eine unwiderrufliche Uebertragung auf den Regenten — der infolgedessen wirklich Haupt, nicht bloßer Mandatar des Volkes wird — übergegangen sei. Ja man mochte sogar mit Augustinus[1], in dem Bewußtsein, daß historisch die Reiche und die Herrschaft in denselben nur zu oft durch Unrecht und Gewalt gegründet und vermehrt wurden, den sündhaften Ursprung der meisten Staaten bitter beklagen; immer, unter allen Voraussetzungen, in jeder Lehrmeinung ebensowohl wie in dem praktischen Verhalten der Christen gegenüber heidnischen, atheistischen, absolutistischen Regierungen gedachte man stets der Mahnung des hl. Paulus[2] an die Römer: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott verordnet. Wer demnach sich der obrigkeitlichen Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der An-

[1] De civitate Dei XI, 1; XIV, 28; XV, 5. 17; XVI, 3—4; XVII, 6; XVIII, 2.

[2] Röm. 13, 1. Vgl. Th. Meyer a. a. O. S. 213 ff.

ordnung Gottes, und die sich dieser widersetzen, ziehen sich die Verdammniß zu."

Niemals aber galt hier die Staatsgewalt als bloßes Product menschlicher Willkür, niemals war es die brutale Thatsache, das einfache, historische Werden und Bestehen der Gewalt an und für sich, auf welches sich ihre Legitimität stützte. Eine von Gott gewollte Ordnung bildete vielmehr die letzte Unterlage aller Rechte und Pflichten des Regenten. Selbst die historische Thatsache, welche unmittelbar den concreten Träger der Gewalt schuf, mußte mit der sittlichen Ordnung irgendwie verknüpft sein und darum wieder in letzter Instanz auf Gott als den Urheber der Natur, den Gesetzgeber der lex aeterna, den providentiellen Lenker der Menschheit sich zurückführen lassen, um einer Regierung den Charakter der Legitimität zu verleihen [1].

[1] Auch für den Fall der Usurpation bewahrt dieses Princip seine Kraft. Th. Meyer (a. a. O. S. 232) äußert sich darüber in seiner klaren und prägnanten Weise wie folgt: „Eine unrechtmäßige Vergewaltigung bleibt in Ewigkeit ein Unrecht und kann als solche auch kein Recht begründen, sie mag mit Erfolg gekrönt sein oder nicht. Dessenungeachtet ist es möglich, daß auf einer ungerechten Thatsache nachträglich eine wahre Legitimität sich aufbaue, nicht weil die Veranlassung eine ungerechte ist, sondern weil möglicherweise deren thatsächliche äußern Folgen durch Zeit und Umstände sich so enge mit den höchsten Socialzwecken verketten, daß sie ohne Gefährdung der letztern fortan schlechthin davon unzertrennlich sind und daher mit Rücksicht auf diesen Umstand eine neue natürliche Rechtsbasis bilden. Es kommt hier keineswegs bloß die nackte Verjährung nach dem formellen Maßstab der Zeitdauer in Betracht. . . . Das entscheidende Moment ist vielmehr ein durchaus naturrechtliches, welches der Vernunft und der göttlichen Ordnung gemäß in dem obersten Zweck der öffentlichen Rechtsordnung auch den Maßstab derselben erkennt. Unzweifelhaft muß demnach eine aus ursprünglicher Usurpation hervorgegangene Obrigkeit von der Zeitperiode an als zu Recht bestehend, als legitim angesehen werden, in welcher jedes andere entgegenstehende

4. Bei allen Vorzügen der hellenischen, insbesondere der aristotelischen Philosophie — in manchen Punkten blieb sie doch weit hinter der christlichen Lehre zurück. Wir berücksichtigen hierbei nicht die höchst bedenklichen Unterströmungen, von denen die antike Philosophie keineswegs frei geblieben. So ließen z. B. die Sophisten und Epikureer den Staat aus einem freien Vertrage entstehen, den die Menschen bloß zu ihrer Sicherung geschlossen. Wie sie überhaupt zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, Gut und Bös keinen andern Maßstab kannten als den Nutzen einer Handlung und das durch sie bewirkte Wohlergehen [1], so war auch insbesondere ihre ganze Staats- und Rechtslehre durch und durch utilitaristisch. Allein

---

Recht offenbar unmöglich geworden ist." Vgl. auch die Auseinandersetzung des preußischen Ministers v. Radowitz (Gesammelte Schriften IV [Berlin 1853], 71 ff.).

[1] Auf eine ausführlichere Darstellung dieser Verirrungen müssen wir hier verzichten. Einige Andeutungen sind jedoch um so mehr am Platze, da, wie wir später sehen werden, die liberale und socialistische Ethik gerade diesen Niederungen der heidnischen Philosophie ihre Ideen und Ideale entnommen hat. Aristipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker fand in der sinnlichen Lust des Augenblicks das höchste Gut und die oberste Richtschnur des Handelns. Die Lust bleibt gut, ihrer selbst wegen erstrebenswerth, auf welchem Wege, durch welche Mittel und Handlungen sie auch immer erreicht werden mag. Demokrit sieht das höchste Gut zwar nicht in der Lust des Augenblicks, aber doch bloß in dem dauernden Wohlbefinden des Individuums. Auch für Epikur gilt die größtmögliche Lebenslust als höchstes Gut. Die oberste der Tugenden ist ihm die φρόνησις, jene Klugheit und Einsicht, welche den Menschen zur richtigen Auswahl unter den verschiedenen Lüsten anleiten soll. Im Interesse des Vergnügens wird Epikur sogar zum „Asceten". Er predigt Entsagung, soweit diese nothwendig sei, um dem Menschen eine längere Dauer des Genusses sicherzustellen. Vgl. *Diog. Laertius* II, 8. 16; IX, 45; X, 128. 140. 150. Cathrein a. a. O. I, 137 ff. Gierke a. a. O. S. 21. Zeller, Philosophie der Griechen I (3. Aufl.), 748.

der klassischen Philosophie des Alterthums erwächst aus diesen Lehren der Sophisten und Epikureer kein Vorwurf. Was wir an ihr zu tadeln haben, das ist der Mangel einer genügenden Umgrenzung der staatlichen Macht.

Hatten die griechischen Philosophen richtig erkannt, daß der Staat in letzter Linie auf die vernünftige Natur des Menschen sich gründet, daß wir gerade vermöge der Beschränktheit der Einzelkräfte die Befriedigung unserer leiblichen und geistigen Bedürfnisse, die Bedingungen einer höhern, fortschreitenden, allseitigen Entfaltung, die Sicherung der nothwendigen Grundlagen des Zusammenlebens nur in dem innigen Zusammenschluß innerhalb der staatlichen Gesellschaft und in gegenseitiger Ergänzung durch eine größere Anzahl der in demselben großen, socialen Verbande mit uns vereinigten Staatsbürger finden können, so fehlte andererseits den Vertretern der hellenischen und römischen Philosophie die Erkenntniß, daß eben mit diesen natürlichen Grundlagen, mit diesem natürlichen Zwecke zugleich auch die Grenzen der staatlichen Macht in ihrem Verhältniß zu Individuum und Gesellschaft gegeben seien. Statt daher in der Ergänzung und Förderung der Individuen und der niedern Gesellschaftskreise durch die Macht und die Wirksamkeit des Staates den natürlichen Staatszweck zu erkennen, glaubte man vielmehr umgekehrt, daß der Staat alle Lebenszwecke des Menschen sich vollständig unterordnen und deren Verwirklichung durch die eigene, staatliche Thätigkeit nicht bloß vorbereiten, mithelfend ermöglichen und schützen, sondern auch unmittelbar vollziehen dürfe. So wurde der antike Staat schließlich aus einem Beschützer des natürlichen Rechtes zum Feinde desselben.

Was nützte es dem Hellenen, wenn man ihn im Gegensatz zum Heloten als „Freien" pries? Im Verhältniß zur Gesamtheit, in seiner Beziehung zum Staat war auch der freie Hellene nicht Zweck, sondern nur Mittel und darum im Grunde

genommen ein bedauernswerther Sklave, der Maß und Ziel seines gesamten Strebens einzig im Staate zu suchen hatte, der an Freiheit und Rechtssubjectivität, an persönlichem Werth, an persönlicher Bedeutung nur gerade so viel besaß, als er innerhalb des staatlichen Ganzen zugewiesen erhielt oder durch eigene Kraft sich errang [1].

5. Am weitesten geht in dieser Hinsicht Plato. Die Einheit des Staates ist sein höchstes Gut; alles, was diese Einheit stört, das größte Uebel. Darum findet Plato sein Ideal im communistischen Staate. Hier werden die Bürger, „jeder zu dem einen Geschäfte, wozu er geeignet ist, hingebracht, damit sie, jeglicher des einen, ihm eigenthümlichen, sich befleißigend, nicht viele, sondern eins werden". Neben dem Berufszwange fordert die Einheit aber auch die Weiber- und Gütergemeinschaft, „indem, wenn keiner mehr die Worte ‚mein' und ‚nicht mein' aussprechen kann, das Staatsganze genau so unmittelbar und ausschließlich das dem Theile Widerfahrende als Lust und Unlust empfindet, wie der Mensch die Verwundung des Fingers als Schmerz am Finger fühlt" [2].

---

[1] Wir berücksichtigen hier zunächst nur die griechische Philosophie. In Rom begnügte man sich, soweit die Philosophie in Frage kommt, mit dem absolutistischen Staatsbegriff der griechischen Denker. Aber auch die römische Jurisprudenz kam trotz ihrer Unterscheidung zwischen ius publicum und privatum nicht viel über den Absolutismus der griechischen Philosophie hinaus. In öffentlich-rechtlicher Hinsicht, als civis romanus, war der Römer dem Ganzen, dem populus romanus, absolut unterworfen. Innerhalb der privatrechtlichen Sphäre besaß jedoch der römische paterfamilias Rechte, die, im Princip wenigstens, als unantastbar galten. Er konnte Rechtsverhältnisse zum populus eingehen und trat demselben mit eigener Rechtssubjectivität gegenüber. Vgl. Jhering, Geist des römischen Rechts II (3. Aufl. 1873), 67 ff. Gierke a. a. O. S. 45.

[2] Polit. IV, 422. 423. 462. Gierke a. a. O. S. 15, Note 22.

Offenbar hatte Plato recht, indem er die Einheit als Wesenselement des Staates bezeichnete. Aber er übersah, daß die Einheit eine mannigfach geartete sein kann, daß insbesondere der staatliche Organismus sich nicht mit einer Einheit verträgt, welche im Grunde genommen nur zur Einerleiheit führt. Darum muß es als ein beachtenswerther Fortschritt betrachtet werden, wenn Aristoteles jener Einerleiheit des platonischen Idealstaates gegenüber die organische Einheit des Staates betont, welche ohne Ungleichartigkeit der Theile nicht gedacht werden kann[1]. Der Vergleich der staatlichen Gesellschaft mit einem „Organismus" ist treffend und reich an fruchtbaren Anwendungen auf alle socialen Lebensbeziehungen. Wollte man jedoch mit Aristoteles und manchen neuern Schriftstellern daraus den Schluß ziehen, daß im Verhältniß zum Staat das Individuum zwar Pflichten, aber keine eigentlichen Rechte besitze, ebensowenig wie auch die einzelnen Körpertheile dem Menschen gegenüber rechtliche Ansprüche geltend machen können, so würde einer solchen „Nutzanwendung" ein neuer logischer Fehler zu Grunde liegen: die Verwechslung des moralischen mit dem physischen Organismus. Bei letzterem hat der Theil seinen Zweck allein im Ganzen, bei ersterem auch in sich selbst.

6. Von jeher hat nämlich der Staatsabsolutismus für sein Bestreben, das ganze individuelle und sociale Leben in die Sphäre der staatlichen Herrschaft, der staatlichen Initiative und Direction, zu ziehen, mit Vorliebe sich auf Aristoteles berufen. Nach dem Stagiriten ist der Staat seinem Wesen nach früher als der Mensch, weil das Ganze nothwendig vor seinen Theilen gedacht werden müsse[2]. Darum,

[1] Polit. II, c. 2. 5; III, c. 1. 15. Das staatliche Gemeinwesen wird bei Aristoteles auch mit einer Symphonie und dem Rhythmus verglichen.

[2] Polit. I, c. 2: *Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία, καὶ ἕκαστος ἡμῶν· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* etc.

so schließt man, kann der Staat nicht als *Mittel* gelten für die Zwecke der Individuen, sondern umgekehrt, es sind, wie die Theile für das Ganze, so auch die Individuen nur für den Staat da. Ihm gehören sie daher mit ihrem gesamten individuellen und socialen Lebensinhalte an.

Wäre der Mensch kein freies, sittliches Wesen, hätte er auf dieser Welt keine andere, *höhere Bestimmung* als die, Theil des Staates zu sein, dann allerdings gäbe es für ihn auch keinen vom Staate unabhängigen Zweck. Der Staat könnte nicht als Mittel zur Erreichung der menschlichen Zwecke angesehen werden, ebensowenig wie das Haus als Mittel gilt für die Zwecke eines Bausteines. Allein der Mensch hat in Gott und in sich selbst ein höheres Ziel. Mit diesem seinem persönlichen Zweck war er nicht bloß historisch, sondern ebenfalls dem Gedanken nach vor dem Staate da. Vermöge dieser höhern Lebensaufgabe, auf Grund seiner sinnlich-vernünftigen, freien und sittlichen Natur, ist aber der Mensch zugleich auch als Individuum, in seiner Stellung zu den materiellen Gütern dieser Welt sowohl wie für seine socialen Beziehungen mit Rechten ausgestattet, welche der Staat nicht erst zu verleihen braucht, mit Rechten, an welche keine Staatsgewalt ihre Hand legen darf, deren Schutz und Verwirklichung vielmehr zu den wesentlichsten Aufgaben des Staates zu zählen ist. Denn derselbe Gott, in dessen Gebot die staatliche Autorität ihre letzte, rechtliche Grundlage besitzt, derselbe Gott hat jedem Menschen sein Ziel verliehen und mit dem Ziel das Recht auf den Gebrauch der zur Erreichung desselben nothwendigen Mittel.

Wenn daher zweifelsohne der Staat von seinen Angehörigen, als „Theilen" des staatlichen „Ganzen", die Unterordnung ihrer individuellen Interessen unter das Gemeinwohl zu verlangen berechtigt ist, so findet diese Forderung doch in dem Gesamtziele des menschlichen Lebens immer wieder eine unüberschreitbare Grenze. Hier gilt das schöne Wort *Dahl-*

manns: „Der seiner höhern Bestimmung getreue Mensch bringt dem Staate jedes Opfer, nur nicht — das Opfer seiner höhern Bestimmung."

7. Zur Entschuldigung der alten Denker mag der Umstand gereichen, daß ihnen eine vollkommen klare Vorstellung von dem Ziel des Menschen jenseits des Grabes, in der Ewigkeit, noch fehlte. Sie ahnten zum Theil ein solches Ziel. Aber das Bild der Vergänglichkeit in dieser Welt, das Röcheln des Todes, das allenthalben ertönte, lähmte und trübte jene Erkenntniß wieder, aus der heute auch das ärmste Menschenkind den reichsten Trost empfängt. So kam es, daß sie auch die Aufgaben und Zwecke des irdischen Lebens nicht richtig erfaßten und die Unterordnung unter die höchsten irdischen Gewalten zu einer absoluten, maß- und schrankenlosen machen konnten.

Wir werden in der Folge sehen, wie das Christenthum in dieser Beziehung vollständig Wandel geschaffen, wie der Gedanke, daß der Staat sowohl dem Individuum als auch der Familie und andern socialen Gebilden gegenüber seinem innersten Wesen und seinem natürlichen Zwecke gemäß nur den Charakter einer äußern Schutz- und Hilfsmacht für sich in Anspruch nehmen könne, in der christlichen Philosophie eine klare Fassung und tiefe Begründung gefunden hat.

3. Staat und Individuum.

1. Man hat heutzutage dem Christenthum alle nur erdenkliche Schmach anzuthun sich nicht gescheut. Man hat seine weltumbildende Kraft bestritten, im angeblichen Interesse der „Cultur" mit wildem, blindem Fanatismus die Kirche, die Begründerin der abendländischen Cultur, bekämpft — eines hat man nicht zu bestreiten gewagt. Und wäre dieses Eine auch die einzige Leistung des Christenthums zum Wohle der Menschheit geblieben, sie allein könnte und müßte genügen,

um die übermenschliche Kraft unserer heiligen Religion sogar dem blödesten Auge zu enthüllen. Es war der Sieg des Christenthums über den Absolutismus des heidnischen Staates.

Das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach, durch sich selbst ein fester Damm gegen absolutistische Gelüste jeder Art. Vor allem aber bilden drei seiner wichtigsten Lehren die unerschütterliche Grundlage, die siegreiche Schutzwehr der echten, bürgerlichen Freiheit. Wir meinen

das überirdische Ziel des Menschen, sodann

die Lehre von der Kirche als einer freien und vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate, endlich

die Staat und Individuum umfassende Herrschaft des natürlichen und geoffenbarten Sittengesetzes und Gottesrechtes.

2. Der Staat als Gottesordnung — dieses eine Wort umgab das Scepter mit dem hehren Glanze einer Würde, nach der ein selbstherrlicher Despot sich vergebens sehnt. Der Staat als Gottesordnung nur für diese Welt — das war das Zauberwort, welches die Ketten der Völker zerbrach.

Der Staat ist nicht das Endziel des Menschen, und darum kann auch der Menschheitszweck nicht in dem Staatszwecke aufgehen.

Als unsterbliches Wesen ragt der Mensch mit seinem Zwecke über die Grenzen des Staates und der staatlichen Macht hinaus. Er hat ein höheres Ziel über der staatlichen Sphäre, eine höhere Bestimmung, die sich im Leben der staatlichen Gesellschaft nicht erschöpfen kann. Es ist die Verwirklichung jener allgemeinen, sittlichen Ordnung, deren Krone und Schlußstein der beseligende Besitz Gottes im Jenseits bilden soll.

Das ist die Lehre des Christenthums. Wer diese Wahrheit in Theorie oder Praxis verkennt, hat das Recht verwirkt, den christlichen Namen zu tragen.

Vermöge jenes seines höhern Zieles gewinnt nun jeder einzelne Mensch als Individuum innerhalb der staatlichen Gesellschaft einen selbständigen Werth, steht kraft seiner wesentlichen Lebensaufgabe auf dem Boden einer Rechtssphäre, die dem staatlichen Gesetz und der staatlichen Verleihung nicht entstammt, sondern, weil von Gott gegründet, für jede bloß irdische Gewalt unverletzlich bleibt. Ausgestattet mit unantastbaren Urrechten, aber auch gebunden durch ein Sittengesetz, das alles Streben und Handeln dem höchsten Ziele unterordnet, tritt der Mensch in diese Welt, Gott unterworfen in allem, der staatlichen Obrigkeit um des Gewissens willen unterthan, soweit deren Autorität in der natürlichen Ordnung, in dem ewigen Gesetze Gottes begründet ist.

Nicht umsonst hat Thomas von Aquin die Ethik[1] mit der philosophischen Beleuchtung gerade der Lehre vom letzten Ziele des Menschen begonnen. Der Endzweck der vernünftigen Creatur ist ja die höchste Norm, der einzig entscheidende Maßstab für Bemessung des Werthes oder Unwerthes aller unserer Bestrebungen, zugleich die magna charta aller echten bürgerlichen und individuellen Freiheit. Ohne dieses Ziel wird naturnothwendig der Schwache zum Sklaven des Stärkern, mit diesem Ziel fühlt auch der Sklave sich frei. Ohne dieses Ziel ist der Staat alles, das Individuum nichts; mit diesem Ziel wird der Staat zum Diener der Gesamtheit seiner Glieder. „Da die Gesellschaft nur für die Zeit besteht, die Personen aber für die Ewigkeit, so leuchtet von selbst ein, daß die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens abhängig von dem letzten Ziele der individuellen Existenzen und also diesem untergeordnet ist.“[2] Das ist, in schlichter Einfachheit ausgedrückt, der christliche Gedanke, welcher den Absolutismus des Staates gebrochen

[1] S. theol. 1, 2, q. 1—98; 2, 2.

[2] v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung § 5. — Th. Meyer a. a. O. S. 122.

hat. In Kraft dieses Gedankens bekannte man sich zu dem Glauben, „daß das innere Leben der Einzelnen und ihrer religiös-sittlichen Verbände keiner weltlichen Macht unterworfen und über die Sphäre der staatlichen Daseinsordnung erhaben sei. Damit entschwand die allumfassende Bedeutung des Staates. Der Mensch ging nicht mehr im Bürger, die Gesellschaft nicht mehr im Staate auf. Das große Wort, daß man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen, begann seinen Siegeslauf. Vor ihm versank die Omnipotenz des heidnischen Staates. Die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Unterthanenpflicht leuchtete auf. Das Recht und die Pflicht des Ungehorsams gegen staatlichen Gewissenszwang wurden verkündigt und mit dem Blute der Martyrer besiegelt.“ [1]

Was den höchsten Zweck des Menschen und der Menschheit betrifft — Gottes Dienst auf dieser Erde und Erlangung des letzten Zieles im Jenseits —, so darf ihm gegenüber nie und nimmer der Staat ein Hinderniß werden. Seine oberste Pflicht wie sein höchster Zweck ist es vielmehr, innerhalb seiner Sphäre durch Schutz und Hilfe zur Gestaltung der äußern Grundlage mitzuwirken, auf welcher ein gedeihliches, höheres Streben des Menschen sich entwickeln könne.

Das war die erste Frucht, welche die christlichen Denker aus der Berücksichtigung des ewigen, jenseitigen Zieles für die genauere Erkenntniß des staatlichen Lebens und seiner Beziehung zum Individuum zogen.

Die Lehre von dem jenseitigen Ziele des Menschen hat indes nicht bloß der Staatsgewalt gewisse unübersteigbare Schranken gezogen. Sie gab überdies der ganzen christlichen Staatsphilosophie die ihr eigenthümliche Richtung und Gestaltung, indem sie einerseits die rücksichtslose Hinopferung des Einzelnen an die Gesamtheit im Sinne des Absolutismus aus-

[1] Gierke a. a. O. S. 123.

schloß, andererseits die vom Naturrechte geforderte Unterordnung des Individuellen unter das Gemeinsame zur Geltung brachte.

3. Für das philosophische Staatsrecht ist keine Frage wichtiger als die Frage, in welchem Umfange und in welchem Sinne man bei der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum, socialen und individuellen Zwecken, von dem Individuum oder von der Gesamtheit auszugehen habe.

Wie wir sahen, erblickte Plato in dem Gedanken der Einheit, der Gemeinschaft, der staatlichen Gesamtheit, des „Menschen im großen", den philosophischen Ausgangspunkt des Staatsrechtes. Auch für Aristoteles kam das Individuum bloß als Theil des Ganzen in Betracht, indem er zugleich hervorhob, daß das Ganze früher gedacht werden müsse wie der Theil. Dieselben Gedanken wiederholten sich in den absolutistischen Systemen der spätern Jahrhunderte und in den Erörterungen der staatssocialistischen Theoretiker. So sehen Fichte, Rodbertus und andere in den Individuen nur dienende Theile des Ganzen. Nach Rodbertus kann und darf der Staat seine Aufgabe nicht in der „Glückseligkeit der Einzelnen" suchen, vielmehr sollen die Einzelnen zum geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Wohlbefinden des Staates dienen[1].

Die christliche Philosophie dagegen lehrte klar und bestimmt, daß der Staatszweck nicht das letzte Ziel des menschlichen Strebens sei.

Das nothwendigste, höchste und wichtigste Interesse der Menschheit, das absolute Endziel aller menschlichen Bestrebungen und Einrichtungen concentrirt sich vielmehr in dem Individuum. Nur die Individuen haben ewige Dauer, nur die

[1] H. Dietzel, Karl Rodbertus II (Jena 1888), 37. 64. Theoph. Kozak, Rodbertus-Jagetzows socialökonom. Ansichten (Jena 1882) S. 52 ff. 14. 202. Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte I, 1 (Freiburg, Mohr, 1893), 93.

Individuen können jenes überirdische Ziel erreichen, um dessentwillen Gott nicht nur die Welt, die Menschen geschaffen, sondern auch insbesondere die socialen Organismen, Familie und Staat, zum Dasein gelangen ließ. Alle Socialzwecke ordnen sich demgemäß in letzter Linie dem höchsten, individuellen Zweck unter. Der höchste individuelle Zweck ist zugleich der oberste, letzte Socialzweck[1].

Diese Wahrheit, die Gemeingut der katholischen, scholastischen Philosophie jeder Zeit gewesen, hat — wie wir gern anzuerkennen bereit sind — ebenfalls unter den übrigen Vertretern der christlichen Weltanschauung zuweilen einen beredten Ausdruck gefunden.

Ueber das Verhältniß der „Einzelpersönlichkeit" zu den „Gesamtpersönlichkeiten" schreibt z. B. Ahrens in seiner Rechtsphilosophie[2] folgendermaßen: „Die Grundlage aller Gesamtpersönlichkeit ist gegeben durch die Einzelpersönlichkeit, deren Recht daher auch das Grund- und Urrecht in allen gesellschaftlichen Verhältnissen ist. Denn alle Gesamtpersönlichkeiten in der Menschheit sind doch nur zeitliche Verhältnisse und werden, wenn sie auch für dieses Leben andauernd sind, mannigfach umgestaltet. Die Einzelpersönlichkeit ist aber eine ewige Urindividualität, die ihr Sein, Leben und Recht zuhöchst aus Gott schöpft und in diesem ureigenen Rechte stets geachtet werden muß. . . . Das Recht der individuellen Persönlichkeit hat daher seine Quelle nicht in der Familie, in der Gemeinde oder in der Nation, selbst nicht in der Menschheit, sondern in Gott, und diese Persönlichkeit kann daher von einer gesellschaftlichen Vereinigung wohl in ihrem Rechte beschränkt oder vielmehr organisch bestimmt, aber nie völlig rechtlos gemacht werden.

[1] Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Sapientiae christianae" (1890). Ueber die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger. Offic. (Herdersche) Ausg. S. 8 (9) ff.

[2] Allgem. Theil, Kap. 3, § 2.

Eine Verkennung des individuell-persönlichen Rechtes würde aber auch darin liegen, wenn die individuelle Persönlichkeit zwar in einzelnen Hinsichten erhalten, aber im Princip vernichtet wird. Diese grundsätzliche Vernichtung ist die Folge aller pantheistischen, sensualistischen und materialistischen Systeme. . . . Diese Systeme führen consequent zu der gänzlichen Unterordnung und Hingabe der Einzelnen an die Gesellschaft, an den Staat, oder zu einer bloß materiellen Aggregation derselben nach gemeinsamen abstracten Principien."

4. Wenn der christliche Philosoph in der staatlichen Gesellschaft wie in allen irdischen Gütern und Verhältnissen schließlich und letztlich nur ein *Mittel* erblickt, welches dem einzelnen Menschen *dienen* soll, sein letztes Ziel und Ende zu erreichen, wenn er in diesem Sinne den Staat zum Mittel für die Individuen macht, dann wird es ihm leicht sein, das allgemeine Verhältniß zwischen dem *staatlichen Gemeinwohle* und dem *menschlichen Individualwohle* richtig zu erkennen. Auch hier behält der Satz: *Der Staat ist für die Menschen da*, seine volle Wahrheit und praktische Bedeutung. Das staatliche Gemeinwohl ist nicht ohne Beziehung zum irdischen Individualwohle der Bürger. Es bietet vielmehr die Basis, auf welcher das Wohl der Individuen sich aufbaut; es ist das Arsenal, aus dem die Staatsglieder die Waffen nehmen können zum erfolgreichen Ringen für ihre ökonomische Existenz, für ihre allseitige Entwicklung; es ist die Quelle, aus der ihnen die Kraft zufließen soll, um mit Erfolg und unter Aufbietung auch der eigenen Kräfte ihre erlaubten irdischen Lebenszwecke zu verwirklichen und allen ihren berechtigten, mit dem Wohle der Gesamtheit und der gleichberechtigten Mitbürger in Harmonie bleibenden Interessen zum Siege zu verhelfen.

Man könnte entgegnen: Wenn man den Staat nur um der Privatpersonen willen da sein läßt, wenn man sagt, er

sei nur ein Mittel für die Privatwohlfahrt, so wird damit logisch der Begriff des Staates selbst aufgelöst. Es gäbe keine Gesamtheit, die als Ganzes ein eigenes Leben hätte. Der gute Wille, mit welchem Millionen ihr Privatwohl der Wohlfahrt ihres Vaterlandes unterordnen, die Opferfreudigkeit, welche Tausende begeistert, für die Ehre und die Macht des Staates in den Tod zu gehen, wäre eitle Thorheit und Schwärmerei: die Hoheit des Staates würde in die Gemeinnützigkeit einer Assecuranzanstalt umschlagen. Es besteht ein organisches Gesamtleben der Völker, welches nach der göttlichen Weltordnung eine selbständige Bedeutung hat. Seine Wohlfahrt ist eben die öffentliche Wohlfahrt im eigentlichen Sinne, und indem der Staat dafür zunächst sorgt, sorgt er mit Recht voraus für seine eigene Existenz.

Was ist hierauf zu antworten?

Gewiß, der Staat gilt auch uns als eine moralische Person; er hat ein eigenes Leben und eigene Thätigkeit, welche sich von dem Leben und der Thätigkeit der den Staat bildenden Privatpersonen unterscheiden; er hat auch, wie jeder andere Organismus, die natürliche Bestimmung, daß er sich selbst erhalte und vervollkommne. Wenn der Baum nicht sein Leben erhält, wenn er sich nicht entwickelt, nicht schädliche Einflüsse überwindet, nicht blüht, so kann er auch keine Früchte bringen. Aber er existirt, wächst, blüht nicht, damit er existire, wachse, blühe, sondern damit er Früchte bringe. So ist auch der Staat nicht da, um zu sein, sich zu entwickeln und seiner Kraft sich zu erfreuen, sondern damit er Früchte bringe für das Wohl seiner Bürger. Freilich fordern wir nicht, daß er unmittelbar das Privatwohl aller einzelnen Bürger selbst verwirkliche. Nein, dazu sind den Bürgern die eigenen, persönlichen Kräfte verliehen. Er soll aber in weitestem Umfange die socialen Vorbedingungen des privaten Strebens herstellen und erhalten. Das ist seine Aufgabe, und insofern sagen wir

allerdings, daß der Staat bestimmt sei, mit seinen Einrichtungen als Mittel zu dienen für das Wohl aller einzelnen, zum Staatsganzen gehörenden Menschen. Folgerichtig ergibt sich denn auch, daß Elend und Noth in der Bevölkerung oder in ganzen Klassen derselben regelmäßig zu dem Schlusse berechtigen, der Staat habe seine naturgemäßen Aufgaben nicht erfüllt, während umgekehrt ein wirklich allgemeiner Wohlstand der Bürgerschaft auf ein blühendes und in gesunder Weise wirksames Staatswesen schließen läßt.

5. Die Furcht, als ob der Staat in der christlichen Auffassung, durch Unterordnung der Staatsthätigkeit unter den höchsten menschlichen Individualzweck und unter die Postulate des allgemeinen Volkswohles, seine innere organische Einheit verlieren würde, wäre berechtigt, wenn der Satz, daß der Staat für den Menschen da sei, eine absolute Unterordnung aller Socialzwecke unter die tausendfach *verschiedenen* individuellen Zwecke der *einzelnen* Staatsbürger bedeuten sollte. Allein es handelt sich hierbei nicht um Sonderinteressen einzelner Individuen. Was in Frage kommt, ist zunächst nur der *höchste* Individualzweck, der als allgemeiner Menschheitszweck allen Individuen gemeinsam ist. Von einer Durchbrechung der Einheit des staatlichen Strebens kann darum hier um so weniger die Rede sein, da überdies von dem Christenthum stets die Identität des höchsten Socialzweckes mit dem höchsten und allgemeinen Individualzwecke hervorgehoben wurde.

Was aber die übrigen, dem höchsten untergeordneten Individualzwecke betrifft, so droht die Durchbrechung der Einheit des staatlichen Strebens viel mehr von einer andern Seite —, gerade von denjenigen nämlich, welche scheinbar so sehr für die Einheit und Macht des „Staates" sich begeistern. Oder waren es im Laufe der Geschichte nicht stets die absolutistischen Gelüste eines Despoten, die Vertreter der materiellen Interessen einer herrschenden Klasse, einer plutokratischen Oligarchie, die

in eigensüchtiger Verfolgung ihres irdischen Privatvortheils sich der abstracten „Staatspersönlichkeit", des abstracten „Staatswohles" zur Deckung ihrer Individualität, ihrer individuellen Zwecke bedient haben?[1]

Ein derartiger egoistischer Mißbrauch der Staatsmacht wurde durch die Principien der christlichen Staatslehre schlechterdings unmöglich gemacht. Denn wenn es wahr ist, daß jeder Staatszweck sich stets dem gemeinsamen Zwecke aller den Staat bildenden Individuen unterordnen müsse, so ergab sich aus einer solchen Erkenntniß mit Leichtigkeit der Satz, daß auch das „Staatswohl" niemals zu dem wahren gemeinsamen Wohle aller in Gegensatz treten könne. Gewiß besitzt der „Staat" die Selbständigkeit und Einheit einer „moralischen Person"; aber als solche ist er nur die erweiterte Persönlichkeit der Staatsbürger, die aus der gesellschaftlichen Organisation herauswachsende Gesamtperson, die als „Person" gedachte Gesamtheit des staatlich organisirten Volkes, — kein Vampyr, der auf dem Nacken des Volkes sitzt, um von dessen Blute sich zu nähren. Ebenso kann die mit Recht geforderte Unterordnung des Privatvortheils unter das Staatswohl, die Opferung der individuellen Interessen bis zur hochherzigen Hingabe des Lebens im Dienste des Vaterlandes keinen andern vernünftigen Sinn haben, als daß der irdische Vortheil, das irdische Interesse einzelner Individuen zurückstehen müsse hinter dem gemeinsamen Wohle aller, niemals aber kann dieselbe das Wohl aller dem schattenhaften Phantom eines „Staatswohles" opfern wollen, welches neben und über dem Gemeinwohle der gesamten Staatsbürger eine selbständige Existenz und Berechtigung hätte[2].

[1] Vgl. die Encyklika „Diuturnum illud" (1881). Offic. Ausg. S. 16 (17).

[2] Taparelli (Naturrecht I. Bd., 2. Theil, Abh. 2, Kap. 1, Nr. 722—727) bemerkt diesbezüglich im Anschluß an L. v. Haller:

6. Indem die christliche Philosophie durch ihre Lehre vom Verhältniß des Staates zum Individuum vor der absolutistischen Uebertreibung des organischen Charakters des Staates, vor der vollkommenen Hinopferung des Individuums an die Gesamtheit bewahrt blieb, indem sie hervorhob, daß der Mensch im Staate nicht nur als „socialer Körpertheil", als Theil des staatlichen Organismus, sondern auch als Selbstzweck Anerkennung und Berücksichtigung finden müsse: verfiel sie keineswegs in das der socialistisch-organischen Theorie entgegenstehende Extrem des atomistischen Individualismus.

Es war keine Auffassung des Staates „vom Standpunkt seiner Atome" [1] aus. Der organische Charakter des Staates blieb vollkommen gewahrt. Keine „frei wogende Gesellschaft", die „äußerlich nur durch den überwiegenden Zwang einer mechanischen Staatsgewalt vor dem völligen Zerfallen zusammengehalten wird" [2], sollte geschaffen werden. Der Staat galt immer noch als socialer „Körper" —, nur nicht als socialistischer Moloch, der seine eigenen Kinder verzehrt.

Man braucht bloß für einen Augenblick das „Reich jener individualistischen Freiheit" sich anzusehen, welche Rodbertus

„Wenn man also sagt, daß das Wohl des Individuums dem Socialwohl sich unterordnen muß, so spricht man von einem Individuum im Gegensatz zu den übrigen. Und es wäre am passendsten, sogleich hinzuzufügen: Das Socialwohl muß sich nach dem Wohle abmessen, welches für die Gesamtheit der Individuen Wohl ist, um die platonischen Utopien gewisser Politiker zu vermeiden, welche aus ihrem Staate ein Idol machen und dabei sich nicht scheuen, die Völker unglücklich zu machen, wenn sie nur ihr Staatswohl erreichen." Die praktische Bedeutung dieser Lehre liegt auf der Hand. Z. B. Zölle, die im Interesse der bloßen Bereicherung einer Gruppe von Industriellen andere Volksklassen belasten, sind verwerflich. Zölle dagegen, die wirklich zur Erhaltung einer für das Gesamtwohl nothwendigen Klasse unentbehrlich sind, erscheinen hiernach als berechtigt, selbst wenn sie der übrigen Bevölkerung unmittelbar Opfer auferlegen sollten.

[1] Kozak a. a. O. S. 202. [2] Ebd. S. 72.

so treffend gezeichnet hat, um sofort des großen Unterschiedes habhaft zu werden, der zwischen atomistischem Individualismus und christlicher Lehre besteht.

Der Individualismus ist nichts als eine allgemeine Negation. Jeder darf hier „seiner Gewissensfreiheit und individualistischen Forschung, seiner eigenen Moral und seinem beliebigen contractlichen Rechte, endlich seiner ungehinderten freien Erwerbsthätigkeit nachhängen“ [1]. Indem die liberale Philosophie die Idee einer absoluten, schrankenlosen Freiheit und Gleichheit von dem „prähistorischen“, willkürlich erdichteten „Naturzustande“ auf die staatliche Gesellschaft übertrug, konnte ihr insbesondere der Staat lediglich als eine materielle Aggregation, als eine Zahl, als eine Summe freier und gleicher Atome erscheinen, ohne innern organischen Zusammenhang, einzig durch Majoritätsbeschlüsse und Gewalt beherrscht.

Es war eben nicht das Individuum, wie es heute wirklich existirt, sondern wie es angeblich in dem „Naturzustande“ gewesen sein soll, das abstract gedachte, besser gesagt: das durch willkürliche Abstraction verstümmelte Individuum, welches ein Rousseau zum Ausgangspunkte seiner Staatsphilosophie gemacht hatte.

Anders die christliche Philosophie. Auch sie geht bei der speculativen Ergründung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens zwar in letzter Instanz von dem Individuum aus, aber von dem Individuum, wie es in der Wirklichkeit sich unsern Augen darstellt, von dem ganzen, concreten, historischen Individuum, unter Anerkennung und Berücksichtigung der in die individuelle Natur vom Schöpfer gesenkten socialen Bedürfnisse und Triebe und der auf dem Individuum kraft göttlichen Rechtes ruhenden und um der Erreichung des ewigen Zieles willen zu erfüllenden socialen Pflichten.

[1] Kozak a. a. O. S. 74.

Wenn ihr daher auch der Staat mit Rücksicht auf das höchste und ewige Ziel des Menschen als dienendes Mittel gilt, und wenn sie auch in dem Gemeinwohle der Bürger Grund und Zweck des Staates erblickt, so weiß sie doch andererseits nichts von absolut freien Individuen. Alle individuelle Willkür wird beschränkt durch das höhere Recht der Gesamtheit, und alle rein irdischen, mit dem Gemeinwohle collidirenden Privatinteressen müssen geopfert werden.

7. So ist also für den christlichen Denker der Staat mehr als eine bloße Erfindung der Noth oder der Geschicklichkeit, mehr als ein willkürliches Vertragswerk, eine Actiengesellschaft, ein nothwendiges Uebel, ein mit der Zeit überwindbares Gebrechen. Er sieht in ihm einen nothwendigen, von Gott geforderten Zustand, ein Vermögen, eine natürliche Ausstattung der Menschheit, welche die Gattung zur Vollendung zu führen bestimmt war, aber auch eine ursprüngliche, von Gott gewollte Ordnung, mit einer durch ihren Begriff, ihr Wesen, ihren Zweck geforderten Gliederung[1], kein bloßes Nebeneinander und Durcheinander freier und gleicher Atomindividuen.

Das harmonische Ineinandergreifen der einzelnen Bestandtheile, die Interessengemeinschaft, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, die pflichtmäßige Unter- und Ueberordnung, all diese Bande umschlingen die Glieder der staatlichen Gesellschaft. „Es sind wirkliche Bande, insofern sie den Menschen mit seinesgleichen nach Art organischer Gliederung zu lebensfähigen höhern Einheiten verbinden, worin die Einzelindividuen gewissermaßen als elementare Bestandtheile zum Ganzen sich verhalten; aber es sind sittliche Bande, insofern sie der persönlichen Würde des Vernunftwesens keinen Eintrag thun, indem sie die individuelle Freiheit nach einer Seite hin zu Gunsten der organischen Einheit zwar binden, aber ohne sie wirklich zu

[1] Dahlmann, Politik S. 1.

schädigen, ja vielmehr dieselbe zum Entgelt für den scheinbaren Abbruch mit unvergleichlich höhern Interessen bereichern. So tritt die aus der socialen Menschennatur hervorgehende gesellschaftliche Verbindung gewissermaßen als ein analoges (als ein ähnliches, nicht gleiches) Gebilde in die Reihe der natürlichen Organismen und ist ein beredtes Zeugniß für die herrliche Einheit im göttlichen Schöpfungs- und Ordnungsplane. Aber sie unterscheidet sich von allen organischen Wesen der Sinnenwelt als sittlicher Organismus und bildet als solcher für sich eine eigene Ordnung." [1]

---

[1] Th. Meyer S. J., Die Arbeiterfrage (Freiburg 1891) S. 44. Auch Ihering (a. a. O. I, 13) warnt vor der Uebertreibung des Vergleiches mit den Organismen der Pflanzen- und Thierwelt: „Diese Bezeichnung ‚organisch' und ‚naturwüchsig' ist heutzutage eine sehr beliebte, aber nicht selten ist sie ein prunkendes Aushängeschild, hinter welchem sich eine mechanische (!) Behandlungsweise verbirgt." — Ahrens (Jurist. Encyklopädie S. 55) hebt kurz und treffend das Vergleichungsmoment zwischen den sittlichen und physischen Organismen hervor, indem er schreibt: „Organisch nennen wir die in der Einheit eines Ganzen . . . gegebene Wechselbestimmung aller Theile und Verhältnisse." Die Art und Weise sowie das Maß dieser Wechselbestimmung und Abhängigkeit des Theiles von dem Ganzen ist sehr verschieden in den physischen und sittlichen Organismen. In den physischen Organismen ist alles durch die allgemeinen Gesetze des Naturlaufes bestimmt, in den sittlichen dagegen bildet die Natur der vernünftigen und freien Menschenseele ein alle Beziehungen mitbedingendes und gestaltendes Element (Lotze, Mikrokosmos I, 200), und derselbe Mensch, der sich hier als Glied und Bestandtheil einem höhern Ganzen eingefügt findet, erkennt sich zugleich als Selbstzweck, als Zielpunkt alles dessen, was die Natur- und Menschenwelt ausmacht. — Nach dem Gesagten wird es wenig befriedigen können, wenn Dietzel von einem doppelten „ethischen" Grundprincip „des socialen Seinsollens" redet und diese beiden Principien dann also näher bestimmt: „Das Socialprincip das ist der Satz, daß die Gesellschaft oberster Zweck sein soll, das Individuum nur dienendes Mittel für ihre Zwecke, Organ des ‚socialen Körpers', wie das Glied

4. Staat und Gesellschaft.

1. Ebensosehr wie die Lehre vom jenseitigen Ziele des einzelnen Menschen wurde die als selbständige und vollkommene Gesellschaft neben dem Staate bestehende Kirche eine feste Schutzwehr der bürgerlichen Freiheit.

Nicht durch die Gnade eines sterblichen Monarchen, vielmehr von dem ewigen Könige selbst, von Jesus Christus, dem eingeborenen Sohne Gottes, besitzt die Kirche ihren Auftrag, ihre wesentliche Gestaltung, ihre unveräußerlichen Rechte. Er, der von sich sagen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", derselbe Gottessohn hat auch seine Apostel hinausgesendet in alle Welt, zu lehren alle Völker.

Gott ist der Herr seiner Ehre. Wäre die Kirche nach göttlichem Willen lediglich Nationalkirche, sie hätte kein Recht, über die Grenzen der Nation hinauszugehen, und keinen Anspruch auf Gehör außerhalb des Staates, für den sie gegründet wurde. Nun aber sendet Christi Wort sie in alle Welt, zu aller Creatur. Die Sprachen der Völker, die Grenzen der Länder verlieren vor der christlichen Wahrheit ihre scheidende, trennende Kraft. Die Kirche durchbricht sie. Sie hat ein unveräußerliches Recht auf alle Völker kraft göttlichen Auftrages; denn alle sollen Gott dienen, seinen Namen preisen und so zum Heile gelangen. Mögen irdische Mächte unter

---

Organ des physischen." „Das Individualprincip das ist der Satz, daß das Individuum — jedes Individuum als ‚gleichwerthig' jedem andern gedacht — oberster Zweck sein solle, die gesellschaftliche Organisation dienendes Mittel für seine Zwecke" (Zeitschr. für Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften, von Dr. Kuno von Frankenstein [Leipzig 1893], S. 3). Das sind nicht die „Grundprincipien des socialen Seinsollens", nicht „das höchste ethische Gebot", sondern sehr unethische Extreme, kein Socialprincip oder Individualprincip, sondern das socialistische und das individualistische Princip.

dem heuchlerischen Deckmantel einer erlogenen Freiheit und Aufklärung mit Politik und verächtlichen Ränken der Kirche den Lebensnerv durchschneiden, oder mögen sie mit der Vollwucht brutaler Gewalt in einem Meer von Blut sie ersticken wollen, die Kirche setzt ihren Siegeslauf unbekümmert um kaiserliche Edicte und rechtswidrige Staatsgesetze fort, bis eine Welt erobert ist für den, der sie mit all den Rechten und der Vollgewalt ausgestattet, mit denen ihn der Vater gesandt hatte.

Hätte die Kirche die unerschütterliche Ueberzeugung nicht bewahrt, daß zwar auf weltlichem Gebiete dem Kaiser Gehorsam geschuldet werde, daß sie aber in Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe vom Staate unabhängig sei, — das Christenthum wäre niemals zur Herrschaft gelangt. Die Organe des Staates hatten ja Christus ans Kreuz geschlagen und die Arena mit dem Blute der Martyrer getränkt. Nicht durch die Macht des Staates ist das Christenthum gegründet worden, sondern durch die Leiden und Opfer, die es im Kampfe mit dem heidnischen Staatsabsolutismus getragen und gebracht hatte.

2. Abgesehen von der geschichtlichen Thatsache, daß die Kirche *unabhängig vom Staate*, ja im Widerspruche mit der Staatsgewalt, kraft *göttlichen Rechtes*, zur Existenz gelangt ist, bekunden auch ihre innere Organisation, ihr Zweck, ihre Mittel die ihr zustehende Souveränität.

Die Kirche ist ebensogut wie der Staat eine *vollkommene Gesellschaft*[1]. Sie hat einen ihr eigenthümlichen, selbständigen Zweck und besitzt in sich alle jene Mittel, die zur

[1] Ueber die Kirche als vollkommene Gesellschaft, ihr Verhältniß zum Staate, ihren segensreichen Einfluß auf das staatliche Leben vgl. Encyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ (1885). Offic. (Herdersche) Ausgabe S. 6 (7). 12 (13) ff. Encykl. „Praeclara gratulationis“ (1894) S. 24 (25) f. 30 (31) ff. Encykl. „Sapientiae christianae“ (1890) S. 12 (13) f. 32 (33) ff. 36 (37) ff. Ebenfalls die päpstlichen Schreiben an die Bischöfe Preußens, Bayerns u. s. w.

Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgaben unentbehrlich sind. Auf ihrem Gebiete ist die Kirche darum souverän. Wäre diese Souveränität nur das Product einer jahrhundertelangen historischen Entwicklung, so müßte der Staat dieselbe heute als zu Recht bestehend anerkennen[1]. Aber sie ist mehr als ein Product der Geschichte. Besitzt sie ja doch ihre tiefsten Fundamente in dem Willen des höchsten socialen Königs, Jesu Christi, dem auch der Staat sich unterwerfen muß. Nicht die weltlichen Fürsten hat der göttliche Erlöser mit der Regierung seiner Kirche betraut, sondern Petrus und die Apostel nach dem unzweideutigen Worte der Heiligen Schrift. Ebenso erhellt die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate theils aus der Universalität der kirchlichen Sendung an alle Völker, theils aus dem übernatürlichen Charakter ihres Zweckes und der specifisch kirchlichen Mittel.

Vom Standpunkte der Vernunft, der Offenbarung, der Geschichte aus wird daher jede Unterordnung der Kirche unter die staatliche Gewalt oder gar die Einfügung der Kirche als eines Theiles in den staatlichen Organismus mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden müssen. Wo immer der Staat gleichwohl seine materielle Macht zur Knebelung der physisch schwächern Kirche benutzen wollte, hat diese Revo-

[1] Ganz besonders gilt das für die abendländischen Staaten. Noch bevor einer der heutigen abendländischen Staaten bestand, hat die christliche Kirche als eine vollkommene, in ihrem Bereiche souveräne Gesellschaft gelebt und gewirkt. Selbst Herder gestand: „Wenn alle christlichen Kaiser-, Königs-, Fürsten- und Ritterstämme ihre Verdienste vorzeigen sollten, durch welche sie ehemals zur Herrschaft der Völker gelangten, so darf der Dreigekrönte in Rom, auf den Schultern unkriegerischer Priester getragen, sie alle mit dem heiligen Kreuze segnen und sagen: ‚Ohne mich wäret ihr nicht geworden, was ihr seid'" (Ideen zur Geschichte der Menschheit IV [Stuttgart 1828], 108).

lution von oben auf die Dauer den Staat mehr geschädigt als die Kirche [1].

3. Wie die Kirche auf geistlichem Gebiete volle Souveränität kraft göttlichen Rechtes beansprucht und beanspruchen muß, so läßt sie doch andererseits die Souveränität des Staates auf weltlichem Gebiete unverkürzt bestehen [2].

---

[1] Von der christlichen Auffassung entfernt sich Hinschius, wenn er sagt (Allgem. Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart I [Freiburg 1887], 187 ff.): Das Mittelalter „kannte nur eine über die einzelnen Staaten hinausgehende universelle Kirche, welche souverän und unabhängig von der staatlichen Gewalt ihre Verhältnisse regelt. Daher trat ihr Recht dem weltlichen Rechte der einzelnen Staaten selbständig gegenüber. Nach der modernen Auffassung aber ist die Kirche nicht souverän. Für die Regelung der äußern Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens ist der Staat die höchste Macht, jede andere ist ihm unterthan. Soweit eine oder mehrere Kirchen als organisirte Gemeinschaften innerhalb des Staates stehen, sind sie seiner Souveränität unterworfen und nehmen ihm gegenüber nur die Stellung von Corporationen ein. Das Recht der einzelnen Kirchen ist daher das Recht von im Staate bestehenden Corporationen und bildet einen Theil des staatlichen oder staatlich anerkannten Gesellschaftsrechtes." Man vergleiche Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 27 ff.

[2] So schreibt z. B. Papst Gelasius an den Kaiser Anastasius: Quantum ad ordinem publicae (i. e. civilis) disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religiosi antistites. — Ebenso Gregor der Große: Quemadmodum Pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet, . . . sic nec Imperator etc. — Vgl. ferner Decret. Gregor. l. 2, tit. 28, c. 7. Phillips, Kirchenrecht III, § 129. Hergenröther, Kathol. Kirche u. christl. Staat S. 373 ff. 398 ff. — Man hat mit wahrem Bienenfleiße die Decrete der Päpste, mehr noch die Schriften der Canonisten durchstöbert, um nachzuweisen, daß die christliche Kirche sich eine politische Oberhoheit über den Staat angemaßt habe. Der Erfolg entsprach den Bemühungen keineswegs. Man fand eine Reihe zum Theil hyperbolischer Ausdrücke und Bilder,

Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, den Staat politisch zu beherrschen, neue Staaten ins Leben zu rufen, bestehende aufzuheben. Beide Gesellschaftsformen führen sich auf göttliche Anordnung zurück, die Kirche auf die positive, christliche Offenbarung, der Staat auf das natürliche Gottesrecht. Beide sind in ihrer Existenz, ihren Mitteln, ihrem Zweck wesentlich verschiedene Gesellschaftsformen, unabhängig voneinander, eine jede in ihrer eigenen Sphäre vollkommen selbständig.

Indem aber die christliche Kirche „mit ihrer Lehre und Gnade die Herrscher und Völker erleuchtet, ihre sittlichen Begriffe reinigt, ihre Auffassung von dem Ziel des Menschenlebens vertieft, begründet sie auch eine neue Rechts- und Staatsordnung und ein neues Verhältniß dieser zu der religiösen Ordnung und Autorität. Diese beiden Momente bedingen sich gegenseitig. In demselben Maße, als die sittlich-religiösen Grundsätze des Christenthums in dem Staatsrechte zur Geltung kamen, gelangte auch die Autorität der Kirche in diesem Gebiete zur Geltung, und umgekehrt bildete das christliche Staatsrecht in demselben Maße sich aus, als die Autorität der Kirche, insbesondere des Oberhauptes derselben, zur Anerkennung gelangte. Dieser Zusammenhang zeigt sich, wie in

---

die ebensogut von jener moralischen Oberhoheit der Kirche und ihrer indirecten Gewalt über das Zeitliche verstanden werden können. Eine unmittelbar politische Herrschaft hat die Kirche nur beansprucht, soweit dieselbe ihr völkerrechtlich zustand. Wohl aber hat dieselbe die ihr als Kirche zustehende moralische Theokratie mit aller Entschiedenheit geltend gemacht, wie sich eine solche aus der einfachen Thatsache des übernatürlichen Zieles für den Menschen und der göttlichen Stiftung der Kirche für jeden logisch denkenden Geist von selbst ergibt. — Wir bemerken übrigens ausdrücklich, daß wir keineswegs alle Ausführungen einzelner Canonisten billigen können, sofern sie etwas anderes sein sollen als Versuche einer mehr oder minder geschickten Formulirung der moralischen Theokratie und ihrer praktischen Consequenzen für das weltliche Gebiet.

der Ausbildung des christlichen Staatsrechtes, so auch in dessen Rückbildung. In dem Maße, als die Stellung des Papstthums in der Staatenordnung Europas erschüttert wurde, ward auch das europäische Staatsrecht *entchristlicht*“ [1]. Gerade in dieser *moralischen* Unterordnung des Staates unter die Kirche besteht das specifische Merkmal einer *christlichen* Ordnung der staatlichen Gesellschaft. „Die Gesellschaft ist christlich, wenn sie unter der (moralischen) Directive der Kirche steht. Der Staat ist christlich, sofern er als Product der natürlichen, menschlichen Entwicklung durch den Einfluß der christlichen Religion und die Leitung ihrer Autorität in einer übernatürlichen Weise gehoben, geheiligt und geweiht wird.“ [2] Umgekehrt verliert der Staat in demselben Maße seinen christlichen Charakter, als er die Kirche, d. i. die übernatürliche, der Menschheit geistige Interessen wahrnehmende, auf das ewige Ziel gerichtete Gesellschaft und Autorität bei seinen Gesetzen und Handlungen nicht mehr berücksichtigt.

4. Man mag in der praktischen Anerkennung der Kirche als der gottbestellten Hüterin des Sittengesetzes, als einer Säule und Grundfeste der Wahrheit eine Beschränkung der staatlichen Freiheit erblicken wollen. Immerhin ist es keine andere Beschränkung, als wie sie jeder andere Mensch durch das christliche Sittengesetz erfährt, — eine Eindämmung der Willkür, aber keine Beschränkung der Souveränität, die nie und nimmer das Unsittliche, das Ungerechte, das Unchristliche zu ihrem Inhalte haben kann.

Es ist eine Beschränkung, wie sie durch den sittlichen Charakter des Staates und die sittliche Pflicht seiner Lenker gefordert wird. Will der Staat in der That eine sittliche Anstalt freier Menschen sein, dann muß er auch die Vollgewalt

[1] Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. II (Freiburg 1892), Art. „Christliche Gesellschaft“ von P. L. *Haffner*, S. 1242.

[2] Staatslexikon der Görres-Gesellschaft a. a. O. S. 1243.

Gottes über das Menschengeschlecht anerkennen und im eigenen Bereiche zur Geltung kommen lassen, dann muß er die der Kirche von Gott verliehenen Rechte und Machtbefugnisse achten und seine eigenen Einrichtungen so treffen, daß sie den Aufgaben der Kirche, dem Inhalte der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zum allermindesten nicht widersprechen [1].

Es ist endlich eine Beschränkung, ohne welche die Grundlagen der staatlichen Ordnung nothwendig erschüttert werden. Oder muß nicht eine gegen Gott rebellische Staatsgewalt mit Recht fürchten, daß die Bürger auch der staatlichen Obrigkeit den Gehorsam kündigen? Wie kann von einem Gesetze oder gar von der „Majestät" des Gesetzes da die Rede sein, wo es sich um Mißachtung der Rechte Gottes handelt? Darf überhaupt ein rein menschliches Gesetz wahre „Majestät" für sich in Anspruch nehmen — was wir durchaus nicht bestreiten wollen —, so entlehnt es dieselbe einzig und allein von der

[1] Nicht ohne Interesse ist eine diesbezügliche Aeußerung des „Philosophen des Unbewußten". In seiner Schrift „Ueber Religion und Christenthum" sagt E. v. Hartmann: „Die uns geläufige Forderung, den Patriotismus über die Religiosität, die Staatsgesetze über die Kirchengesetze zu stellen, beweist aufs deutlichste, daß die christliche Schätzung des Diesseits und Jenseits in unserem Bewußtsein eine directe Umkehrung erfahren hat, daß wir die weltliche Zweckmäßigkeit über die Sorge für die ewige Seligkeit stellen, was wiederum nur möglich ist bei eingerissenem Unglauben an die christlichen Verheißungen und Drohungen für die Ewigkeit der unsterblichen Seele nach Abstreifung des Leibes, sowie an die Wirksamkeit der von der Kirche gespendeten Gnadenmittel. Soweit wir noch nicht geradezu mit der Kirche und Religion gebrochen haben, ist sie doch das Aschenbrödel bei uns geworden, das den bevorzugten weltlichen Schwestern nachstehen muß.... Wir wundern uns, wie man die Anhänglichkeit an die die Religion repräsentirende Kirche über die Anhänglichkeit an das irdische Vaterland setzen könne, und es fällt uns gar nicht ein, wie total irreligiös im christlichen Sinne man sein muß, um sich darüber gar wundern zu können!"

göttlichen Majestät und besitzt sie darum auch nur so weit, als sein Inhalt in Uebereinstimmung bleibt mit dem göttlichen Naturrechte und dem positiven Gesetze der Offenbarung.

Wie Gott und der Kirche, so erscheint der Staat nicht minder den eigenen Staatsangehörigen gegenüber durch die Pflicht der Gerechtigkeit verbunden, der christlichen Kirche in Ausübung ihrer Sendung keine Hindernisse zu setzen, vielmehr dieselbe nach Kräften zu schützen und zu unterstützen.

Der Staat ist eben keineswegs jenes abstracte Ding, zu dem ihn die Doctrinäre späterer Jahrhunderte gemacht haben. Er gehört zu den allerrealsten Dingen unter dem Monde, besteht aus diesen bestimmten Provinzen, Gemeinden, Familien, aus dieser concreten Obrigkeit, diesen bestimmten Bürgern. So gut wie der Staat die ganze Persönlichkeit seiner Bürger anerkennen und schützen muß, ebensosehr muß er auch auf den christlichen Charakter jener Persönlichkeiten Rücksicht nehmen. Er darf in seinen Bürgern nicht den Menschen von dem Christen trennen. Der Staat kann nie zu seinen Bürgern sprechen: „Ich gewährleiste euch eure allgemeinen Menschenrechte und betrachte euch bloß als Menschen. Was ihr außerdem seid, euer Stand, euer Rang, eure Religion, das geht mich nichts an, das ignorire ich.“ Vielmehr können die Bürger von Rechts wegen wirksamen Schutz ihrer christlichen Ueberzeugung und volle Freiheit für die Bethätigung des kirchlichen Lebens verlangen.

5. Die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate wurde für das philosophische und praktische Staatsrecht von ganz unermeßlicher Bedeutung. Ja wir stehen nicht an zu behaupten, daß an dem Tage, an welchem das Kreuz zum erstenmal auf der Stirn des Cäsars erglänzte und die christliche Kirche in ihren göttlichen Rechten Anerkennung gefunden hatte, die Freiheit der Völker geboren wurde.

Wie die durch das Christenthum vermittelte klarere, bestimmtere Erfassung des jenseitigen Zieles als allgemeinen Menschheitszweckes wesentlich dazu beigetragen hatte, das richtige Verhältniß von Staatszweck und Individualzweck, Staatswohl, Gemeinwohl und Individualwohl festzustellen, wie sie dem individuellen Leben der Menschen zwar keine vollständige, aber doch eine gerade in ihrer Mäßigung höchst werthvolle Unabhängigkeit vom Staate auch für das diesseitige Leben und irdische Streben gesichert hatte, — so mußte andererseits die Erkenntniß, daß die staatlichen Beziehungen nur einen *Theil* der *socialen* Beziehungen der Menschen untereinander darstellen, und nicht einmal den wichtigsten Theil, neues Licht über die gesamte Gesellschaftslehre verbreiten.

Die staatliche Ordnung konnte nun *nicht mehr als das einzige sociale Band der Menschen untereinander* gelten, die Staatsgewalt nicht als die einzige sociale Macht auf Erden, welcher der Mensch zu gehorchen hatte. Der Staat war nicht mehr *die* Gesellschaft schlechthin, d. h. *alle* Gesellschaft, sondern nur *eine* Gesellschaftsform, — innerhalb der natürlichen Gesellschaftsformen zwar die höchste, aber mit diesen allen in moralischer Unterordnung unter die in der christlichen Kirche verkörperte, übernatürliche Gesellschaft.

Die Wahrheit, daß der Staat nicht das ganze gesellige Leben begründet, sondern daß er ebenso, wie er die mit der individuellen Natur gegebenen Zwecke, Kräfte und Fähigkeiten anerkennen, sich entwickeln und bethätigen lassen muß und darum die individuelle Initiative und Selbstthätigkeit nicht durch eine alles absorbirende Staatsleitung vollständig verdrängen darf, so auch die von der Natur gegebenen oder durch freies Ermessen begründeten geselligen Beziehungen und socialen Gestaltungen an und für sich achten, kräftig schützen und eifrig fördern muß, — diese durch die christliche Lehre ins hellste Licht gerückte Wahrheit wurde zu einem der obersten

und bedeutsamsten Leitsätze der gesamten christlichen Gesellschaftslehre.

6. Der Staat gilt unter den natürlichen Gesellschaften als die höchste, aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben hervorragende Gesellschaftsform. Allein er ist nicht die einzige natürliche Gesellschaftsform. Das gesellige Leben des Menschen erschöpft sich nicht einmal für die natürliche Ordnung in dem staatlichen Leben. Neben und in dem Staate steht als natürliche Gesellschaft für einen engern Kreis von Personen die Familie. Sie ist die innigste und zugleich die ursprünglichste Gesellschaft. Ihre Rechte sind älter und heiliger als alle Rechte des Staates. Ist ja doch der Staat nichts anderes als eine natürliche Vereinigung mehrerer oder vieler Familien zum Zwecke des gemeinsamen Wohles durch Mittel, zu denen die Kräfte der einzelnen Familien nicht ausreichen. Der Staat soll diese Kräfte ergänzen, ihre Bethätigung unter Umständen beschränken, wenn das Gemeinwohl dies wirklich fordert; aber es steht ihm keineswegs zu, die Familie ihrer natürlichen Aufgaben zu berauben, sie in Erfüllung derselben zu behindern. „Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt; sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugnisse und Pflichten", sagt Leo XIII.[1] „Wie der Staat, so ist auch die Familie im eigentlichen Sinne eine Gesellschaft, und es regiert selbständige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche. Innerhalb der von ihrem nächsten Zwecke bestimmten Grenzen besitzt demgemäß die Familie zum wenigsten die gleichen Rechte wie der Staat, in Wahl und Anwendung jener Mittel, die zu ihrer Erhal-

[1] Encyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891. Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 18 (19).

tung und ihrer berechtigten freien Bewegung unerläßlich sind. Wir sagen: zum wenigsten die gleichen Rechte. Denn da das häusliche Zusammenleben sowohl der Idee als der Sache nach früher ist als die bürgerliche Gemeinschaft, so haben auch seine Rechte und seine Pflichten den Vortritt, weil sie der Natur näher stehen. Das Leben in der Staatsgemeinschaft muß dem Individuum und der Familie zu einem wünschenswerthen Gute gemacht werden. Wenn nun aber Individuum und Familie, nachdem sie im Verbande der staatlichen Gesellschaft sind, seitens der letztern nur Schädigung finden statt Nutzen, nur Verletzung des ureigenen Rechts statt Schutzes, so würde der Staatsverband eher als Gegenstand der Abneigung und des Hasses erscheinen denn als ein begehrenswerthes Gut. Ein großer und gefährlicher Irrthum liegt also in dem Ansinnen an den Staat, als müsse er in das Innere der Familie, des Hauses eindringen. Allerdings, wenn sich eine Familie in äußerster Noth und in so verzweifelter Lage befindet, daß sie sich in keiner Weise helfen kann, so ist es der Ordnung entsprechend, daß staatliche Hilfeleistung eintrete; die Familien sind eben Theile des Staates. Ebenso hat die öffentliche Gewalt einzugreifen, wenn innerhalb der häuslichen Mauern erhebliche Verletzungen des gegenseitigen Rechtes geschehen: Uebergriffe in Schranken weisen und die Ordnung herstellen, heißt dann offenbar nicht Befugnisse der Familie und der Individuen an sich reißen; der Staat befestigt in diesem Falle die Befugnisse der Einzelnen, er zerstört sie nicht. Allein an diesem Punkte muß er Halt machen, über obige Grenzen darf er nicht hinaus, sonst handelt er dem natürlichen Rechte entgegen. Die väterliche Gewalt ist von Natur so beschaffen, daß sie nicht zerstört, auch nicht vom Staate an sich gezogen werden kann; sie weist eine gleich ehrwürdige Herkunft auf wie das Leben des Menschen selbst. ‚Die Kinder sind', um mit dem hl. Thomas zu sprechen, ‚gewissermaßen ein Theil des Vaters'; sie sind gleichsam eine Entfaltung seiner

Person. Auch treten sie in die staatliche Gemeinschaft, wenn man im eigentlichen Sinne reden will, nicht selbständig, nicht als Individuen ein, sondern vermittelst der Familiengemeinschaft, in welcher sie das Leben empfangen haben. Aus eben diesem Grunde, weil nämlich die Kinder ‚von Natur einen Theil des Vaters bilden, stehen sie', nach den Worten des heiligen Lehrers, ‚unter der Sorge der Eltern, ehe sie den Gebrauch des freien Willens haben'[1]. Das socialistische System also, welches die elterliche Fürsorge beiseite setzt, um eine allgemeine Staatsfürsorge einzuführen, versündigt sich an der natürlichen Gerechtigkeit und zerreißt gewaltsam die Bande der Familie." [2]

7. Uebrigens ist es nicht bloß das System des socialistischen Zukunftsstaates, gegen welches sich dieser Vorwurf richtet. Er trifft mit voller Wucht nicht minder die Verirrungen des modernen Staates auf dem Gebiete des Schulwesens.

Es liegt uns ferne, bestreiten zu wollen, daß der Staat ein berechtigtes Interesse an der Bildung des Volkes und des Volksbewußtseins, namentlich an der Pflege des Patriotismus habe. Wir können uns daher auch nicht zu der Ansicht bekennen, daß dem Staate gar keine Rechte in Bezug auf die Schule zugestanden werden dürften. Aber von dem berechtigten Einfluß des Staates himmelweit verschieden ist die absolutistische Beschlagnahme der Schule durch den Staat, das staatliche Schulmonopol.

Ein Doppeltes hat die Schule zu leisten: Unterricht in der Wahrheit und Erziehung zur Tugend. Daß beides geleistet werde, daran hat der Staat mit Rücksicht auf das Gemeinwohl zweifelsohne ein Interesse. Aber weder das eine noch das andere ist er selbst für sich allein zu leisten im stande, und

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 10, a. 12.

[2] Encyklika „Rerum novarum" S. 20 (21) f.

darum wird die Schule nie und nimmer für den vorurtheilsfreien Beurtheiler als bloße Staatsanstalt gelten können.

Gewiß ist der Staat eine Culturanstalt im eminenten Sinne des Wortes: einmal, indem er alle nach außen hervortretenden, das sociale Zusammenleben störenden oder entweihenden Uebertretungen des Sittengesetzes, ganz besonders aber alle ihrer Natur nach antisocialen Auswüchse der Barbarei, die Verbrechen, bestraft und verhindert, die äußere Ordnung durch Gesetz und Zwangsmittel aufrecht erhält; sodann auch positiv, insofern er die materielle Cultur in ihrer Entwicklung schützt und fördert, sowie den zur Wahrung der geistigen und sittlichen Cultur berufenen Factoren durch äußere Mittel seine kräftige Unterstützung leiht. Niemals aber vermag der Staat die tiefsten Grundlagen jeder wahren und vor allem der christlichen Cultur durch sich selbst zu legen und zu hüten. Hier ist er an die Mitwirkung einer höhern Culturanstalt, der Kirche Christi, durch die Natur der Sache und das historische Recht gewiesen. Er muß anerkennen, daß die geoffenbarte Wahrheit, welche die unbestreitbare Domäne der kirchlichen Lehrgewalt bildet, zugleich die vor Irrthum schützende Norm, der oberste Leitstern aller menschlichen Wissenschaft, und daß ein Widerspruch zwischen echtem natürlichen Wissen und übernatürlichem Glauben undenkbar ist. Soweit also die Schule den *Unterricht in der Wahrheit* zu leisten hat, untersteht sie dem von Gott, von *Jesus Christus* bestellten Tribunale der Wahrheit. Insofern sie aber *Erziehung zur Tugend* erstrebt, wird sie ebenfalls an die Kirche gebunden sein. War es ja doch die Kirche, und nicht der Staat, welche vom obersten Herrn der Welt den Auftrag und damit das unveräußerliche Recht erhielt, die Völker zur Haltung der göttlichen Gebote anzuleiten.

Desgleichen darf der Staat nicht verkennen, daß die *Natur* die *Eltern* im Hinblick auf ihre Kinder mit dem

Recht und der Pflicht der Erziehung und daher auch des Unterrichtes, der als integrirenden Bestandtheil der Erziehung sich darstellt, ausgestattet hat. Die Natur leitet Vater und Mutter an, für die Kinder zu sorgen, und die Kinder, in ihrer Hilfsbedürftigkeit sich an die Eltern zu wenden. Innerhalb der staatlichen Ordnung bezeichnet sie also die naturgemäßen Erzieher der Kinder, und sie kann nicht zugleich dem Staate das Recht gewähren, die Kinder den Armen ihrer Eltern zu entreißen und in einer Weise zu erziehen, welche den berechtigten Wünschen der Eltern widerspricht. Die Familie ist zwar dem Staate untergeordnet, aber sie geht nicht in ihm auf. Ihre natürlichen Rechte und Pflichten bleiben. Hat sie die natürliche Pflicht und das natürliche Recht, die Kinder zu erziehen, so darf der Staat sie nicht verdrängen, ihr das Recht nicht nehmen, ebensowenig wie er den einzelnen Bürger seiner natürlichen Rechte zu berauben oder an der Erfüllung seiner natürlichen Pflichten zu verhindern befugt ist.

Die Grundsätze, an welchen die *christliche* Gesellschaftslehre im Hinblick auf das Schulwesen unbedingt festhalten muß, sind also kurz folgende:

Als Erziehungsbehörde in der natürlichen Ordnung gelten bezüglich ihrer Kinder die Eltern. Die Erziehungsbehörde der Menschheit in übernatürlicher, d. h. christlicher Ordnung ist die Kirche Christi.

Das ist ein unzweifelhaft richtiges Princip und der nothwendige Ausgangspunkt in dieser ganzen Frage.

Die Erziehung in der natürlichen Ordnung wird von der Erziehung in der christlichen Ordnung nicht aufgehoben, sondern von dieser vorausgesetzt und in harmonischer Unterordnung zum höhern übernatürlichen Ziele informirt. Christliche Eltern haben daher als solche die im Sacramente der Ehe von seiten der Kirche übernommene Mission, ihren Kindern zugleich mit

der natürlichen die christliche Erziehung zu vermitteln, letzteres aber als Mandatare und Organe der Kirche.

Für die „öffentliche" Schule ergibt sich hieraus als nothwendiges Corollar der Satz: Soweit die Schule Erziehungsanstalt ist, untersteht ihre Zweckbestimmung und Leitung durchaus der obenerwähnten doppelten Erziehungsbehörde in dem bezeichneten Verhältniß. Ein staatliches Schulmonopol mit Zwangsschule, ferner eine Schule, welche sich der kirchlichen Aufsicht entzieht oder gar den religiösen Unterricht nicht einmal zur gebührenden Geltung gelangen läßt, entbehrt demnach durchaus jeder principiellen Unterlage. Der Staat hat die hier berechtigten Factoren zu unterstützen und zu fördern oder zu ergänzen. Aber er darf nicht unter Verkennung fremden Rechtes gegen den Willen der zunächst Verpflichteten und Berechtigten deren Functionen an sich ziehen.

Höhere wissenschaftliche und fachwissenschaftliche Schulen, welche die formelle, natürliche und christliche Erziehung voraussetzen, sind entweder ihrer Natur und Bestimmung nach kirchliche Anstalten, wie z. B. theologische Facultäten, Clericalseminare u. dgl., oder sie sind allgemein wissenschaftlich, bürgerlich, ohne directe Beziehung zur Religion. Im erstern Falle unterstehen sie selbstverständlich nur der Kirche; im letztern Falle unterstehen sie, wenn auch nicht der directen kirchlichen Leitung, so doch der Oberaufsicht der Kirche in Bezug auf Lehre und moralischen Einfluß auf die studirende christliche Jugend [1]. Ueberdies würde aber der Staat die Grenzen seiner

[1] „Indem wir von ganzem Herzen die intellectuellen Fortschritte wünschen," sagt Balmes (Verm. Schriften II [Regensb. 1856], 121), „beeilen wir uns, hinzuzufügen, daß diese in die innigste Verbindung mit der Moral und Religion treten müssen. Es ist dies das einzige Mittel, um die unglückseligen Folgen zu vermeiden, welche heute über jene Völker kommen, bei denen der Fortschritt des Geistes von dem der Immoralität begleitet ist, bei denen in den Statistiken der Sitten-

Competenz unbedingt überschreiten, wenn er irgendwie ein Monopol des höhern Unterrichtes für sich in Anspruch nähme.

Das sind Folgerungen, die sich aus der Wahrheit, daß der Staat nicht die einzige Gesellschaft ist und nicht allein für das Wohl der Menschen zu sorgen hat, daß es noch andere Gesellschaften gibt, die zur Erfüllung ihrer Zwecke mit natürlichen und positiv göttlichen Rechten ausgestattet sind, ganz von selbst ergeben.

8. Auch *für das wirtschaftliche Leben* der Völker ist die Wahrheit, daß die eine Gesellschaftsform, die wir Staat nennen, durchaus nicht das ganze gesellschaftliche Leben der Bürger erschöpft, gerade im gegenwärtigen Augenblicke von höchster Bedeutung.

„Bei jedem civilisirten Volke", sagt Freiherr v. Hertling[1], „ist die Unterordnung der Bürger unter die Centralgewalt zur Aufrechterhaltung von Sicherheit und Recht *nicht die einzige Form des Gemeinlebens*. Ueberall bilden sich vielmehr innerhalb des Staates von demselben unterschiedene Lebenskreise. Denn der Staat ist keine bloße Summe gleichwerthiger Einheiten, deren einigendes Band lediglich in der Unterwerfung unter das nämliche Oberhaupt oder in der Zugehörigkeit zu dem gleichen politischen Körper bestände. *Der Mensch ist erst in zweiter Linie Staatsbürger*, und nur für einen kleinen Theil, für die Beamten, steht das tägliche Leben in unmittelbarer Beziehung zum Staate und seinen

losigkeit und des Verbrechens die Personen, welche eine Schule besuchten, weit zahlreicher sind als die, welche keine Art von Unterricht empfangen." Das christliche Ideal des öffentlichen Schulwesens will keine mißtrauische Scheidung von Religion und Wissenschaft, sondern fordert die lebendige innere Vereinigung und gegenseitige Durchdringung nach Analogie des Uebernatürlichen und Natürlichen im Leben des einzelnen Christen.

[1] Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 3. Vgl. auch v. Hertling, Aufsätze und Reden (Freiburg 1884) S. 43 ff.

Aufgaben. Die Mehrheit bildet sich aus den Bauern und Handwerkern, den Kaufleuten und Industriellen, den Unternehmern und Arbeitern, den Künstlern, Gelehrten, Schriftstellern und was man sonst noch von Arten der Beschäftigung, des Berufs und der Lebensstellung aufzählen mag. Gemeinsame Interessen führen die Einzelnen zu Gruppen zusammen oder lassen sie von selbst als zusammengehörige Gruppen innerhalb des Staatsganzen erscheinen. Aus den gemeinsamen Interessen und der gleichartigen Beschäftigung erwächst eine gleichartige Lebensweise, eine gemeinsame Sitte, eine übereinstimmende Richtung und Farbe des Denkens und Fühlens. Es ist *zunächst das Wirtschaftsleben* eines Volkes, welches völlig naturgemäß eine solche Gliederung entstehen läßt, aber auch Zwecke geistiger Art können den Mittelpunkt abgeben, um welchen sich auf Grund freier Vereinbarung größere oder kleinere Kreise zusammenfinden. . . . Den Inbegriff aller dieser Lebenskreise im Unterschiede vom Staate, über dessen Grenze einzelne derselben nicht selten hinausragen, bezeichnet der Name *Gesellschaft* in seiner modernen Ausprägung."

Das Wohlergehen der Staatsbürger besteht keineswegs darin, daß eine staatliche Behörde sich in alles und jedes mischt, es wird vielmehr vorzugsweise durch die geordnete *Selbständigkeit*, Initiative und Selbstbethätigung jener *engern socialen Gruppen und Corporationen* bedingt, die innerhalb des Staatsganzen zur wirksamen Vertretung und Verfolgung der eigenen Interessen sich bilden oder gebildet werden.

Dieser Wahrheit hatte das Mittelalter in segensreicher Weise praktische Geltung gewährt. Indem das Christenthum einerseits die trennenden Momente, welche der geselligen Verbindung entgegentreten können: Selbstsucht, Kleinlichkeit, Muthlosigkeit, Unthätigkeit, siegreich bekämpfte, andererseits durch die stärkere Betonung der die Menschen einigenden Bande, vor allem durch die Verkündigung des Gesetzes der Liebe, der socialen Annäherung

die Wege bahnte, fand es zugleich in der charakteristischen Eigenthümlichkeit aller germanischen Völker, welche von jeher und überall das ungehinderte Associationsrecht mit vollkommener Autonomie als das erste Freiheitsrecht aller freien Männer in Anspruch genommen hatten, einen festen Halt und kräftige Unterstützung[1]. So entstand, durch die

[1] Höchst betrübend ist die Art und Weise, wie mancherorts heutzutage dieser wesentliche Bestandtheil der bürgerlichen Freiheit mißachtet wird. „Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Interessen", sagt Leo XIII. (Encykl. „Rerum novarum" S. 70 [71] ff.), „darf den Staat auf keine Weise zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einschließen. Denn staatliche Gesetze und Anordnungen besitzen innern Anspruch auf Gehorsam nur, insofern sie der Vernunft und eben deshalb dem ewigen Gesetze Gottes entsprechen. Wir haben hier die mannigfachen Genossenschaften, Vereine und geistlichen Orden im Auge, welche in früherer Zeit auf dem Boden der Kirche entsprossen sind, Gründungen der Kirche und der frommen Gesinnung ihrer Kinder. Wie viel Segen sie gebracht haben, davon ist die Vergangenheit bis auf unsere Tage Zeuge. Der sittliche Charakter ihres Zweckes sagt schon der bloßen Vernunft, daß sie ein natürliches und unbestreitbares Recht des Bestandes haben. Insoweit sie aber religiöser Natur sind, hat ausschließlich die Kirche über sie zu verfügen. Die Regierungen besitzen keinerlei Rechte über sie und sind auch nicht bevollmächtigt, ihre äußere Verwaltung an sich zu ziehen; sie sind ihnen im Gegentheil den Tribut der Achtung und des Schutzes schuldig; sie haben die Pflicht, für dieselben einzutreten, um gegebenen Falles Unrecht von ihnen abzuwehren. Leider haben Wir indessen, namentlich in letzterer Zeit, ganz andere Dinge geschehen sehen. An vielen Orten ist die staatliche Obrigkeit gegen jene Corporationen mit ungerechten und verletzenden Maßregeln vorgegangen; sie hat die Freiheit derselben durch gehässige Gesetzesbestimmungen eingeschränkt, hat ihnen Stellung und Rechte einer juristischen Person entzogen, hat sie schnöde ihres Vermögens beraubt. Auf das Vermögen besaß aber nicht bloß die Kirche unveräußerliche Rechte, sondern auch die Stifter und Wohlthäter, welche ihre Beiträge für jene frommen Zwecke bestimmt hatten, und endlich diejenigen, für deren Bestes die Stiftungen geschaffen waren. Deshalb können Wir uns

sociale Triebkraft des Christenthums befördert, jener wundervolle Kreis der reich organisirten und mannigfach gegliederten berufsgenossenschaftlichen Associationen, welche, durch die ständische Organisation zu einer höhern Einheit verbunden, dem Staate feste Stütze und innern Halt gewährten, in der staatlichen Gesellschaft ihren natürlichen Abschluß und Gipfel suchten und fanden. „Durch seine Innung war der Handwerker, durch seine Gilde der Kaufmann, durch seine Gemeinde der Bauer, durch seine geistliche Corporation der Geistliche in den Gesamtkörper eingefügt. Jeder befand sich an seinem Platze und diente durch seine Berufsarbeit zunächst dem engern Verbande, dem er angehörte, und hierdurch dem Ganzen.“ [1] Das Volk war in der That organisirt. Eben diese berufsgenossenschaftliche und ständische Organisation aber bildete dann zugleich gewissermaßen das feste Knochengerüste für den Staat. „Heute dagegen sind wir Flugsand, nicht Glieder eines Leibes.... Es liegt ja im Wesen der rein mechanisch gefügten Bureaukratie, daß alles, was sie schafft, nicht organischer Natur ist, sondern auf rein mechanische Ueber- und Unterordnung hinausläuft, bei der die untergeordneten Theile nur durch Zwang an der ihnen willkürlich angewiesenen Stelle festgehalten werden. Diese rein mechanische Schichtung entspricht durchaus der socialen oder vielmehr unsocialen Entwicklung unserer Zeit, die alle gesellschaftlichen Organismen auflöst und die Menschen in die beiden Schichten der Armen und der Reichen zusammen-

nicht enthalten, gegen jene ungerechten und verderblichen Beraubungen Beschwerde zu erheben. Hierbei ist insbesondere dies ein betrübender Umstand, daß den friedlichen und allseitig nützlichen Vereinigungen katholischer Männer der Krieg erklärt wird zu gleicher Zeit, wo verkündet wird, daß Vereinsfreiheit ein allgemeines gesetzliches Gut sei, und wo der Gebrauch dieser Freiheit religionsfeindlichen und staatsgefährlichen Verbindungen im weitesten Umfange gestattet wird.“

[1] Karl Jentsch, Weder Communismus noch Kapitalismus (Leipzig 1893) S. 362 f.

schwemmt, deren eine durch den Hunger gezwungen wird, der andern zu dienen.“ [1] Die Menschen sind dadurch nicht glücklicher, sondern unsäglich elender geworden als zu der Zeit, wo die Corporationen eine stets frische Lebensquelle von Thätigkeit und geistiger Anregung, von Wohlstand und Kraft der Bürger waren.

Aber auch die Macht des Staates ist innerlich gebrochen. Der Absolutismus glaubte zu gewinnen, als er der liberalen Bourgeoisie und dem Kapital die gesellschaftliche Organisation opferte. Allein mit der gesellschaftlichen Organisation schwand die eigentliche Lebenskraft des staatlichen Organismus[2], der von jenem Augenblicke an immerfort durch politische und sociale

[1] K. Jentsch a. a. O. S. 364 f.

[2] Sehr beherzigenswerth ist in dieser Beziehung das Lob, welches Welcker im Staatslexikon von Rotteck und Welcker I, 725 den „Associationen“ spendet: „Sie haben für die einzelnen, selbst für die rohesten Mitglieder der untern Stände, indem sie dieselben stets auf höhere, allgemeinere Zwecke und Gesetze hinweisen, eine bildende, disciplinirende und moralisch veredelnde Kraft. Sie entwickeln vor allem das höhere Lebensprincip, den Gemeingeist, die Quelle des Herrlichsten und Größten. Nur bei ganz rohen Völkern und bei solchen, welche unter despotischen Regierungen ihrer Auflösung entgegengehen, und in dem Grade, als diese Zustände vorherrschen, erscheinen in der Regel auch die Bedürfnisse, die Triebe oder die Freiheit für solche Vereine beschränkt oder erloschen. Ein Hauptcharakter des Despotismus ist — weil derselbe im Widerspruch mit dem Wesen und Bedürfniß der Menschennatur und der menschlichen Gesellschaft steht — unvermeidlich: Vernichtung. Der zahme Despotismus aber, welcher oft bei alternden Völkern in der Form einer sogen. polizeilichen Sicherung der Regierung, ihrer Satelliten, des allgemeinen sinnlichen Genusses und der trägen Ruhe, vergiftend wirkt, ist meist noch verderblicher als rohe Grausamkeit und Gewalt. So darf es denn nicht befremden, daß solcher Despotismus und seine Handlanger ganz besonders gegen die freien Associationen, gegen dieses Lebensprincip freier, menschlicher Cultur und eines freien und kräftigen Nationallebens, sich ereifern.“

Revolutionen in seinem Dasein bedroht wird. „Im Alterthum, im Mittelalter verlief der gesellschaftliche Lebensproceß in kleinen Kreisen. Mochte immerhin bald hier bald dort eine kleine Revolution ausbrechen, sie bedeutete nur ein Entwicklungsfieber des einzelnen, kleinen Gemeinwesens, in dem sie sich ereignete; sie wirkte wohl auch als Lebenswecker, und die von ihr geschlagenen Wunden hatten nicht mehr zu bedeuten als Hautritze, die sich ein kräftiger Knabe beim Spielen oder Turnen holt, der Volkskörper im ganzen aber wurde davon gar nicht berührt. Nachdem der Staat alle diese kleinen, selbständigen Organisationen zerstört und sich alle Seelen eines Fünfzigmillionenvolkes unmittelbar unterthan gemacht hat, findet sich nun das Volk in zwei Massen getheilt, die Herrschenden und die Beherrschten, die sich in Todfeindschaft gegenüberstehen." [1] Jede gewaltsame Lösung dieser in aller Schroffheit bestehenden Spannung muß darum auch heute nothwendig unmittelbar die Existenz des Staates in Frage stellen; sie würde, wenn zwar nicht mit dem Untergange der christlichen Civilisation, so doch ganz gewiß in dem Zusammenbruch der heutigen staatlichen Gesellschaft ihren Abschluß finden.

9. Indessen, der Liberalismus geht immer mehr seinem Ende entgegen. Die atomistische, individualistische Gesellschaftslehre hat sich überlebt, nachdem sie praktisch ad absurdum geführt wurde. Die Gefahr des Augenblickes ist, daß man bei dem socialen Wiederaufbau socialistischen Extravaganzen anheimfalle. Halten wir demgegenüber an der Wahrheit der christlichen Gesellschaftslehre fest, daß weder das individuelle noch das Gesellschaftsleben in den großen öffentlichrechtlichen Gemeinschaften aufgehen darf; so werden wir vor gefährlichen und verderblichen Irrwegen bewahrt bleiben. Ist es ja doch gerade wiederum der Socialismus, welcher jener

[1] Jentsch a. a. O. S. 367.

fundamentalen Wahrheit widerspricht, sei es, daß er als demokratischer Socialismus die den Staat bildenden Bürger zu einer einzigen großen Wirtschaftsgenossenschaft (aber auch Erziehungs- u. s. w. Genossenschaft) zusammenfassen will, sei es, daß er als Staatssocialismus der „Volkswirtschaft einen mehr staatswirtschaftlichen Charakter“ [1] zu verleihen sich bestrebt. Allein auf diesem Wege wird das verlorene Völkerglück nicht wiedergefunden. Der Socialismus bietet in keiner Form eine Lösung der socialen Frage, schon deshalb nicht — abgesehen von allem andern —, weil er es zu keinem richtigen Verhältniß zwischen Staat und Individuum, Staat und Gesellschaft kommen läßt.

Der Association gehört die Zukunft, aber nicht dem Socialismus.

---

[1] Vgl. Einige Briefe von Rodbertus an J. Z., mitgetheilt in der Zeitschr. für die ges. Staatsw. 35. Jahrg. (1879), S. 231 ff. Kozak, Rodbertus' socialök. Ansichten (Jena 1882) S. 336. 356. Rodbertus erwartet alles Heil heute von der „staatlichen Initiative“, während er dem Associationswesen Mißtrauen entgegenzubringen scheint. „Die sporadische Entstehung von unten auf soll ‚naturwüchsiger‘ sein, und die Entstehung im Wege der Association schmeichelt dem Individualismus unserer Zeit. Man vergißt aber: einmal, daß eine Naturwüchsigkeit dieser Art nur auf den untergeordneten Stufen der organischen Welt vorkommt, Organismen vollkommener Art aber immer fertig und mit dem Kopfe zuerst auf die Welt kommen; zweitens, daß es gerade der höchsten Würde des Staates entspricht, der formende Bildner der socialen Materie zu sein und eine ‚gesellschaftliche Vorsehung‘ zu repräsentiren, mögen die zeitweiligen Organe dieser Vorsehung mitunter auch noch so blind sein“ (Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes S. 370). Wir unsererseits fürchten allerdings, daß der Staat, wenn er mit seinem Kopfe heute immer zuerst voran will, ohne der Entwicklung des Associationswesens die gebührende Beachtung zu schenken, eben diesen seinen Kopf an der socialen Frage einrennen möge.

5. Staat und Recht.

1. Man spricht von einer Rechtsordnung, welche der Staat zu verwirklichen habe. Und in der That, der naturgemäße Zweck des Rechtes ist kein anderer als der: in die Entwicklung der individuellen und socialen Lebensbeziehungen Ordnung zu bringen. Als Vermittler der allgemeinen Harmonie soll der Staat durch seine Gesetzgebung nicht etwa eine herrschende Klasse in ihrer Machtstellung schirmen oder bloß die jeweilig gegebenen Machtverhältnisse gesetzlich festlegen, sondern vielmehr eine in dem Recht und in der Gerechtigkeit beschlossene Ordnung des menschlichen Zusammenlebens herstellen und die hergestellte wirksam schützen.

Das ist die wahrhaft hohe, ideale Aufgabe des Staates, wie sie dem Geiste der christlichen Philosophen vorschwebte. Von der Seite des Rechtes umfaßt daher der Staat innerhalb der natürlichen Ordnung die Gesamtheit der socialen Lebensbeziehungen mit wahrer Herrschergewalt. Wir heben dies ausdrücklich hervor, weil ohne diese Autorität und moralische Ueberordnung des Staates über alle andern natürlichen Formen und Gestaltungen des socialen Lebens eine Verwirklichung des Rechtes undenkbar wäre.

Aber jene Ueberordnung darf nicht zur schrankenlosen Willkür werden. Der Staat ist nicht die Quelle, nicht der Herr des Rechtes, sondern nur der Hüter und Verwirklicher der durch das Naturrecht in großen Umrissen vorgezeichneten Rechtsordnung.

Es war dies die dritte Schutzwehr, mit welcher das Christenthum die bürgerliche Freiheit umgürtete, nicht minder mächtig wie die Lehre vom jenseitigen Ziele des Menschen und von der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate.

2. Schon die edelsten und erleuchtetsten Geister des Hellenenthums, ein Sokrates, Plato, Aristoteles, Demosthenes, die Stoiker, kamen darin überein, daß der Inhalt aller menschlichen Satzungen nicht der Willkür des Volkes oder seiner Beherrscher überantwortet, sondern den „ungeschriebenen, hochthronenden Gesetzen" der Gottheit zu entnehmen sei: *ὅτι πᾶς ἐστὶ νόμος εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν.* Nicht weil das Volk den Inhalt seiner Gesetze will, gilt er ihnen als „Recht", sondern das Volk soll diesen Inhalt wollen, weil es ihn als das „Recht" erkannt hat [1].

Klarer und heller aber erstrahlte diese Lehre von einem „natürlichen Rechte", das als Gottessatzung Norm und Maß aller Menschensatzung zu sein berufen ist, nachdem die unbestimmten und schwankenden Vorstellungen des Heiden-

---

[1] Hildenbrand, Geschichte u. System der Rechts- und Staatsphilosophie, Bd. I: „Das klassische Alterthum" (Leipzig 1860) S. 29. — Vgl. Gierke a. a. O. Bd. III: „Die Staats- und Corporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland" (Berlin 1881) S. 8 ff. — Vgl. ferner l. 2, Dig. 1, 3. — *Aristoteles*, Polit. IV, c. 4. — Gierke a. a. O. S. 9, Anm. 2. — Hildenbrand a. a. O. S. 89 ff. 122 ff. 196 ff. 303 ff. 509 ff. — Auch Cicero folgt dieser Auffassung: „Ueber das Gesetz finde ich bei den weisesten Männern die übereinstimmende Ansicht, dasselbe sei weder von Menschen erdacht noch das Ergebniß eines Volksbeschlusses, sondern etwas Ewiges, bestimmt, die Welt zu regieren, als die Weisheitsnorm selbst im Gebieten und Verbieten. Sonach sei, sagten sie, dieses erste und oberste Gesetz der Vernunftwille des alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Gesetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menschengeschlechte gegeben haben" (De leg. II, 4). Hatte Aristoteles zwischen Demokratien, in denen die Gesetze und in denen die Volksbeschlüsse herrschten, unterschieden, so zwar, daß er letztern seine Anerkennung versagte (Polit. IV, c. 4), so hebt auch Cicero ausdrücklich hervor, daß unabhängig von dem göttlichen Naturgesetze den Beschlüssen des Volkes eine verpflichtende Kraft nicht zukomme (De leg. l. c.).

thums über Gott und sein Verhältniß zur Welt endgiltig durch das Christenthum und die christliche Speculation siegreich überwunden waren. Vor dem Geiste des denkenden Menschen erhebt sich nun das Sittengesetz und als dessen Bestandtheil das natürliche Recht mit überwältigender Majestät hoch über die wechselvolle Willkür der Sterblichen, alle Verhältnisse, alle Zeiten beherrschend. Gerade der unwandelbare Charakter und die Staat und Individuum zugleich verpflichtende Kraft des Sittengesetzes wurde mit besonderem Nachdruck betont und durch die christliche Speculation noch mehr der Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels entrückt, wie dies in den Systemen der großen althellenischen Denker bereits geschehen war [1].

---

[1] Jhering hat einmal mit Recht darüber geklagt, daß unsere deutsche Wissenschaft durch einseitige Abschließung gegenüber der Scholastik mancher werthvollen Errungenschaft des menschlichen Geistes verlustig gegangen sei. In der That würde bei einer auch nur oberflächlichen Kenntniß der Scholastik die häufige Verwechslung des „Naturrechtes" mit dem Rechte eines angeblichen „Naturzustandes" oder mit den wirtschaftlichen „Naturgesetzen" der klassischen Nationalökonomen unmöglich sein. Wir könnten zum Beweis dieser für jeden mit der christlichen Philosophie Vertrauten geradezu horrenden Vermengung von Lehren und Systemen, die nicht im mindesten eine Verwandtschaft miteinander besitzen, auf manche Aeußerungen Rodbertus' und seiner Anhänger verweisen. Ganz besonders aber tritt dieses höchst seltsame Mißverständniß immer wieder von neuem bei Nationalökonomen der historischen Richtung zu Tage. Man lese nur z. B., um sich hiervon zu überzeugen, einen Aufsatz des im übrigen so regsamen und verdienstvollen Forschers Lujo Brentano über „die Volkswirtschaft und ihre concreten Grundbedingungen" in der Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte I. 1 (Freiburg 1893), 77 ff., namentlich den Abschnitt „Die Vorstellung von einem idealen Naturzustande der Menschen" S. 81 ff. Das „Naturrecht" der christlichen Philosophie ist durchaus kein Naturzustandsrecht, weder das Recht des paradiesischen Zustandes der Menschen, von dem die Bibel berichtet, oder das Recht des „goldenen Zeitalters" im Sinne der Alten, noch das „Recht" der Rousseauschen Zweifüßler; — es ist

ST. MICHAEL'S C LIBRARY

3. Gott ist der weise und heilige Ordner des Alls. Jedes Ding wird von ihm geleitet, entsprechend der eigenen Natur: die vernunftlose Schöpfung durch physikalische und chemische Gesetze, durch die Ordnung des vegetativen Lebens oder den Instinct mit seinen natürlichen Tendenzen — der vernünftige Mensch durch das, was ihn von allem unterscheidet, über alles erhebt, durch seine vernünftige Natur. Vermöge eines Sittengesetzes, so wie es der freien Natur entspricht, durch ein Gesetz, das, seiner Vernunft eingeprägt, im Gewissen des Menschen für jeden einzelnen Fall sich meldet, von dem auch die im Menschen vorhandenen natürlichen, instinctiven Regungen gelenkt und ihren berechtigten Zielen angepaßt werden, — vermöge dieses erhabenen, reinen, beglückenden Gesetzes erkennt der

---

vielmehr das Recht, wie es sich unmittelbar aus der vernünftigen Menschennatur ergibt, ein Bestandtheil des göttlichen Sittengesetzes, kein Recht, das vor den Satzungen des positiven Rechtes in irgend einem ursprünglichen, idealen Zustande bestanden (a. a. O. S. 84), sondern das Recht, dessen Principien die Menschen in jedem historischen Zustande in ihren positiven Gesetzen und in ihren Handlungen zu beobachten haben, sofern sie nur in einer der Vernunft entsprechenden Weise leben wollen. Ebensowenig hat das „Naturrecht" der christlichen Philosophie mit dem „Naturrecht" der klassischen Nationalökonomie zu thun. Die „Naturgesetze der Volkswirtschaft" sind keine Forderungen an den sittlich freien Menschen, sie stützen sich nicht auf die Vernunft, das Gewissen, als die Verkündiger der sittlichen Weltordnung, sondern bringen nur die Tendenzen des natürlichen Triebleben der Menschen zum Ausdruck. — Es liegt uns durchaus ferne, anzunehmen, daß Brentano aus Absicht die angedeutete Begriffsverwirrung gewollt habe. Er ist hierbei vielmehr das Opfer seines Systems geworden, des evolutionistischen Gedankens, welcher heute fast alle Zweige des Wissens beherrscht: alles ist relativ. Ein Recht mit absoluter Geltung, seinem wesentlichen Inhalte nach, für alle Perioden der Menschheitsgeschichte, — selbst die Vorstellung hiervon ist für die moderne Wissenschaft zu schwer. Darum wird aus dem christlichen Naturrecht unvermerkt ein Naturzustandsrecht, welches man dann ebenso als „unhistorisch" verwirft wie jenen „Naturzustand" selbst.

Mensch, was die weltordnende Vernunft im göttlichen Geiste, das ewige, weltordnende Wollen Gottes, die „lex aeterna", von ihm fordert, damit er sein Ziel erreiche, und die Gesellschaft und Individuum umspannende Weltordnung nach Gottes weisem Plane ihre Verwirklichung finde[1]. Gerade jene „Ordnung" des individuellen und socialen Lebens macht den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes aus[2]. Wo immer aber die Ordnung durch Unordnung, durch „Anarchie", verdrängt wird — beim Einzelnen wie bei der Gesellschaft —, bildet die Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes den letzten und tiefsten Erklärungsgrund.

4. Die Bedeutung der Sache erfordert ein etwas tieferes Eindringen in diese Lehren der christlichen Philosophie.

Es findet sich im Menschen, d. i. in seiner vernünftigen Natur, eine unverkennbare Kundgebung des weltordnenden Willens Gottes, der lex aeterna. Mit demselben Lichte der Vernunft nämlich, mit welchem wir unterscheiden zwischen gut und bös, erkennen wir auch, daß das Böse der richtigen Ordnung widerspricht und die Erfüllung unserer von Gott gesetzten Lebensaufgabe wie die Erreichung unseres letzten Zieles verhindert, während die Verwirklichung des Guten die Herstellung und Bewahrung der Ordnung bedeutet, unser irdisches Wirken und Streben zu einer Erfüllung unserer höchsten Aufgaben gestaltet, unserem Leben seinen wahren Werth und seine eigentliche Bedeutung im Hinblick auf das Endziel verleiht. Daß Gott die Erstrebung des Zieles, für welches wir in der Welt sind, von uns thatsächlich fordert, daß er die rechte Ordnung ernstlich will, darüber kann ebensowenig ein Zweifel bestehen, wie über die Berechtigung Gottes, den Menschen zur Verwirklichung der Ordnung und zur Erstrebung seines Zieles zu

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 24 ff. 118 ff.

[2] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 91, a. 1. 2; 2. 2, q. 57—81.

verpflichten. Die Vernunft selbst offenbart uns darum also auch unsere Verpflichtung zum Guten, d. h. zur Verrichtung derjenigen Handlungen, welche wir klar und deutlich als nothwendig für die Erreichung unseres Endzieles und für die Ordnung unseres Lebens erkennen, wie andererseits die Pflicht, alles zu vermeiden, was diesem Ziele und dieser Ordnung offenbar widerstrebt.

Drei wesentliche Beziehungen gibt es aber, nach welchen unzweifelhafte Forderungen im Interesse der Erreichung unseres Zieles und der Verwirklichung der Ordnung an den menschlichen Willen gestellt werden. Der Mensch muß sich in das rechte, vernunftgemäße und darum von dem allerhöchsten Gesetzgeber geforderte Verhältniß stellen zu *Gott*, zu *sich selbst*, zu den *Mitmenschen*. Vollzieht der Mensch in dieser dreifachen Hinsicht, was er in seiner Vernunft als gut und deshalb auch als von Gott gefordert erkennt, so ist damit zugleich die rechte Ordnung in den Beziehungen des Menschen zur materiellen Welt thatsächlich verwirklicht.

Das Verhältniß zu Gott nun regelt die Religion. Die innere Ordnung des Menschen durch Unterwerfung der niedern Triebe unter die Herrschaft der Vernunft bildet das Gebiet des Sittlichen oder der Sittlichkeit im engsten Sinne. Das Recht endlich ordnet den Menschen in seinem *Gesellschaftsleben*, d. i. in seinen Beziehungen zur gesellschaftlichen Gesamtheit und zu den Mitmenschen innerhalb der Gesellschaft, wobei dann die christliche Charitas der Geselligkeit und dem Gesellschaftsleben die höchste Vollendung und eine ganz besondere übernatürliche Weihe verleiht.

5. Die *Rechtsordnung* bildet somit nach christlicher Auffassung einen *wesentlichen Bestandtheil der sittlichen Weltordnung*. „Der richtige Einblick in die sittliche Weltordnung", sagt *Ludwig Bendix*[1], „ist die Vor-

[1] Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 75 f.

aussetzung einer richtigen Anschauung von der Rechtsordnung. Denn die Rechtsordnung ist die sittliche Ordnung selbst, nicht zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern in der besondern Beziehung zur Gerechtigkeit. Walter (Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart § 60) bezeichnet daher mit Recht ‚die über dem Menschen stehende sittliche Weltordnung' als den objectiven, außerhalb des Menschen liegenden Grund, worauf die Gerechtigkeit selbst beruht, als die äußere Grundlage des Rechts und des Rechtsbegriffes. Die innere Grundlage desselben ist das dem Menschen angeborene Rechtsgefühl und Gewissen, welches die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse mit der Gerechtigkeit will. Diese beiden Fähigkeiten, ‚die Organe, welche Gott dem Menschen verliehen hat, um diese unsichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten, sie sind die Augen des Geistes, welche in die dem irdischen Auge unerreichbare übersinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit sind also, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenschaften Gottes fließenden Gesetze der sittlichen Weltordnung, die sich dem Menschen durch das Organ des Gewissens als solche, also als Wille Gottes und als eine über dem Menschen stehende Macht ankündigen'."

6. Wie wunderbar tiefsinnig und wie wohlbegründet erscheint diese Lehre der christlichen Philosophie dem denkenden Geiste! Die Zurückführung des natürlichen Sittengesetzes und in ihm des natürlichen Rechtes auf Gott, auf das „ewige Gesetz" des Allerhöchsten, ist durchaus keine bloß „aprioristische Spielerei scholastischer Speculation". Wie überall, so geht auch hier das philosophische Denken von Thatsachen aus, die niemand läugnen kann, in unserem Falle von der Thatsache, daß sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine Summe unwandelbarer sittlicher und rechtlicher Ideen vorgefunden hat. Selbst der in materialistischen Ideen

Befangene wird ja doch nicht bestreiten dürfen, daß z. B. schmählicher Undank und Verrath gegenüber einem treuen Freunde und Wohlthäter stets und überall als böse gegolten hat, daß großmüthige Bethätigung der Liebe zu den Mitmenschen unter keiner Voraussetzung ein Laster zu werden vermag. Ebensowenig dürfte man in Abrede stellen können, daß sich eine gewisse Anzahl eigentlicher Rechtssätze, die sich auf das äußere gesellschaftliche Zusammenleben beziehen, bei allen Völkern vorfinden, wenn auch die einen mehr auf diesen, die andern mehr auf jenen größeres Gewicht legten. Darum bezeichneten die Römer das, was wir Naturrecht nennen würden, geradezu als ius gentium, und das prätorische Edict, aufgewachsen in den weiten Länderstrecken des römischen Reiches, war seinem Inhalte nach wenigstens zum Theil eine Frucht der Abstraction und der Zusammenstellung jener bei den verschiedensten Völkerschaften geltenden Rechtssätze [1].

Das Unwandelbare aber kann niemals seinen Grund in dem Wandelbaren haben. Nicht in den wechselnden Interessen des Individuums oder der Gesamtheit, nicht in den wandelbaren culturellen Verhältnissen, nicht in dem veränderlichen und zufälligen Sein irgend einer Creatur vermag darum der denkende Geist die eigentlichen und tiefsten Wurzeln, den letzten Grund [2] jener unwandelbaren sittlichen Ideen zu finden, son-

[1] Bei den Scholastikern ist „Naturrecht" und „ius gentium" nicht identisch. Wo der hl. Thomas das Wort „ius" im Sinne von „Gesetz" anwendet, rechnet er das ius gentium zum condictum humanum, zur adinventio rationis humanae, d. h. zum positiven menschlichen Gesetze. Ueberall aber, wo Thomas nicht die Entstehungsweise, sondern den Inhalt der Satzung berücksichtigt, wo ihm „ius" (Recht) gleichbedeutend ist mit „iustum" (das Gerechte), zählt er auch das ius gentium, d. h. die aus gemeinsamer Rechtsüberzeugung der Völker hervorgegangenen rechtlichen Anschauungen und Satzungen zum ius (iustum) naturale. Vgl. darüber Cathrein a. a. O. I, 425 ff.

[2] Wir sagen: den letzten Grund, weil der nächste objective Grund

dern allein in dem, der einzig unwandelbar, ohne Wechsel, ohne Schatten der Veränderung ist, in Gott und seiner unveränderlichen Wesenheit.

Indem aber die sittlichen einschließlich der rechtlichen Ideen auf Gottes Wesen als ihren höchsten und letzten Ursprung zurückgeführt werden, erscheinen sie zugleich als eine Forderung des allheiligen Gottes an den Willen der vernünftigen Creatur, als unwandelbare Gottessatzung, die den freien Menschen nicht physisch zwingt, aber moralisch nöthigt, indem sie den einzigen Weg des innern und äußern Verhaltens bezeichnet, auf dem der Mensch zu seinem Ziele, zu der von ihm mit Naturnothwendigkeit ersehnten, aber durch Bethätigung seiner Freiheit zu erstrebenden Glückseligkeit gelangen kann[1]. „Das Naturgesetz", sagt Leo XIII.[2], „ist geschrieben und eingeprägt in dem Herzen eines jeden Menschen; denn es ist nichts anderes als die menschliche Vernunft selbst, die da gebietet, das Gute zu vollbringen, verbietend die böse That. Diesem Gebote unserer Vernunft kommt aber die Bedeutung eines Gesetzes nur darum zu, weil es die Stimme und der Dolmetsch einer höhern Vernunft ist, der wir unsern Geist und unsere Freiheit zu

jener Unwandelbarkeit des Sittengesetzes in der überall und immer sich gleich bleibenden vernünftigen Natur des Menschen erblickt werden muß.

[1] Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst der Unterschied zwischen den Denkgesetzen und den Sprachgesetzen einerseits und dem Sittengesetze, dem natürlichen Rechte andererseits. Die Gesetze der Logik wenden sich an den Verstand, die sittlichen Gesetze an den Willen des Menschen. Die Gesetze der Sprache regeln die sprachliche Form, den Ausdruck unseres Denkens und Fühlens, die bei den verschiedenen Völkern verschieden sind und auch bei demselben Volke wechseln können; die Sittengesetze aber das menschliche Wollen in sich selbst und das äußere Handeln in allgemein giltiger Weise. Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 8.

[2] Encyklika „Ueber die menschliche Freiheit" (1888). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 16 (17) f.

unterwerfen haben. Denn da das Gesetz Pflichten auflegt und Rechte verleiht, so ruht seine ganze Bedeutung auf der Autorität, das ist auf einer wahren Gewalt, Pflichten zu bestimmen und Rechte zu bezeichnen und ebenso durch Strafe und Lohn den Geboten ihre Sanction zu geben. Das alles aber könnte offenbar bei dem Menschen nicht stattfinden, wäre er der höchste Gesetzgeber, der seinen Handlungen ihre Regel vorschreibt. Daraus folgt, daß das Naturgesetz das ewige Gesetz selbst ist, eingeboren den vernünftigen Wesen, das sie hinlenkt zu dem ihnen bestimmten Ziele und entsprechenden Thun; es ist dies eben die ewige Vernunft des Schöpfers und Regierers der ganzen Welt, Gottes selbst." Darum verlangte denn auch ganz richtig die Glosse zum Sachsenspiegel an verschiedenen Stellen die Unterordnung des staatlichen Gesetzes unter das natürliche Recht als die allgemein giltige Gottessatzung: „Gott ist der Anfang alles Rechtens. . . . Die Gerechtigkeit ist ein steter und ewiger Will', der da gibt einem jeglichen Ding sein Recht. Dieser Will' ist Gott. . . . Das natürliche Recht heißt auch Gottes Recht, darum, daß Gott dies Recht allen Creaturen geben hat. . . . Durch dieses Recht sind gefunden alle andern Recht. . . . Allen Satzungen und Gewohnheiten sol und muß das natürliche Recht vorgezogen werden. . . . Ein gesetzt Recht mag wohl das andere aufheben, aber kein natürlich Recht mag es abthun."

7. Die neuere Staatsrechtslehre, soweit sie von der Hegelschen Philosophie ihren Ausgang nimmt, aber auch jene Juristen der sogen. historischen Schule, die gerade nicht zu Hegel sich bekennen möchten, haben diese Auffassung der christlichen Philosophie leider verlassen. Sie möchten nur dem staatlichen positiven Gesetze den Charakter des Rechtes zuerkennen, jedes objective Recht lediglich als staatliche Einrichtung ansehen. Ihnen zufolge ist Recht nur, was der Staat als Recht anerkennt, und führt sich alles Recht lediglich auf die Autorität des

herrschenden Gemeinwesens zurück. Aber auf was — so fragen wir —, auf was führt sich denn diese Autorität zurück? Stützt sich dieselbe *lediglich* auf die Polizeimannschaften, auf Bayonette und Kanonen? Ist die physische Macht und Kraft, eine äußere Erfüllung und Beobachtung der Staatsgesetze materiell zu erzwingen, das *einzige* Fundament der staatlichen Autorität? Hat man wirklich den Muth, diese alle Ordnung auflösende, die staatliche Autorität zu einem precären „historischen" Factum degradirende Ansicht zu vertreten? Und wenn man die offenbar revolutionären Consequenzen der Lehre nicht zu verkennen und nicht zu bestreiten vermag, sollte es da nicht nahe liegen, aus der Absurdität der praktischen Folgerungen die innere Unwahrheit und Verwerflichkeit der Doctrin selbst zu erschließen? Nein, die Staatsgewalt hat ein wirkliches und wahres *Recht* darauf, Gesetze zu geben und Gehorsam zu fordern. Dieses Recht aber konnte die Staatsgewalt sich nicht selbst geben. Sonst wäre ihr Recht eben nur nackte Thatsache und eine lediglich durch die physische, aber stets wandelbare, Gewalt gestützte Usurpation.

Es gibt also ein wirkliches Recht *vor* der Staatsgewalt, ein Recht, auf welchem der Staat und die Staatsgewalt sich aufbauen, ohne welches sie vollständig in der Luft schweben würden. Wenn man aber einmal anerkennen muß, daß die Autorität der Staatsgewalt *ein wahres Recht* ist, das Recht, die Unterthanen zu verpflichten — ein Recht, welches der Staat sich nicht selbst gibt, und auf dem dennoch alle Gesetzgebungs- und Zwangsbefugniß des Staates beruht —, dann sollte es dem folgerichtig denkenden Geiste in der That nicht schwer fallen, einzusehen, daß der Staat nicht die Quelle *alles* Rechtes sein kann. Wie thöricht ist daher die Behauptung, daß *nur* der Staat Recht schaffen könne, weil nur er die *physische* Erzwingbarkeit zu verleihen vermöge! Als ob die *moralische* Erzwingbarkeit, die moralische Verpflichtung

nicht genügte, um eine Forderung an den menschlichen Willen als wahre Rechtsforderung erscheinen zu lassen! Das bestätigen doch alle Menschen, so oft sie über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit staatlicher Gesetze ein Urtheil fällen und ungerechte Gesetze eben als solche, als rechtswidrige Maßnahmen verurtheilen. Unwillkürlich blickt dabei der Mensch auf eine höhere Norm — auf Rechtsforderungen, nicht bloß auf Rechtsideen — hin, die seiner eigenen Vernunft eingegraben und deren Verwirklichung er als Pflicht der Staatsgewalt erkennt und darum auch von den Organen der Staatsgewalt erwartet.

Wollten daher die Juristen der historischen Schule ihre Gedankenreihen einmal sorgfältig prüfen, so dürften manche vielleicht zu der Erkenntniß gelangen, daß sie von vornherein und im Laufe ihrer Deductionen wiederholt die Begriffe „Recht" und „Gesetz" miteinander verwechseln. Nur so wenigstens vermögen wir es zu verstehen, daß Männer von hoher geistiger Einsicht und von bestem Willen die physische Erzwingbarkeit, die ohne Zweifel ein wesentliches Attribut des positiven Gesetzes ist, nun auch als zum Wesen des Rechtes schlechthin gehörig betrachten möchten.

Aber, so wendet man ein, soll es denn jedem Richter freistehen, die Staatsgesetze anzuwenden oder nicht, je nach den Anschauungen, die er persönlich über das sogen. „natürliche Recht" hat? Ganz gewiß nicht! Der Richter hat das positive Gesetz des Staates anzuwenden, es sei denn, daß es einleuchtendermaßen gegen allgemein anerkannte Normen des natürlichen Sittengesetzes verstößt; da würde es sich dann offenbar nicht um „persönliche Anschauungen" handeln, sondern um eine Ueberzeugung der menschlichen Vernunft selbst. Der Richter wird jedoch unter Umständen in seiner officiellen Stellung als Richter auch ein Gesetz anwenden, dem er seine Zustimmung versagt. Denn die Sicherheit und Ständigkeit der Rechtsprechung

ist so wesentlich mit dem Gemeinwohl der staatlichen Gesellschaft verknüpft, daß dieselbe nicht von dem Belieben und dem rein subjectiven Ermessen des einzelnen Richters abhängig gemacht werden darf. Dabei bleibt aber die Pflicht der gesetzgebenden Factoren bestehen, jedes Gesetz vorerst auch nach der rechtlichen Seite zu prüfen. Sie haben durchaus keine Blancoermächtigung für die Gesetzgebung, weil Gott sich nicht widersprechen, nicht die Bürger zur Beobachtung eines staatlichen Gesetzes verpflichten kann, dessen Inhalt unzweifelhaft dem natürlichen Rechte zuwider ist.

8. Die Lehre der christlichen Philosophie von dem natürlichen Rechte als einem Bestandtheile des natürlichen Sittengesetzes ist offenbar weit entfernt, der Würde des Staates irgendwie zu nahe zu treten. Vielmehr erscheint die Staatsgewalt hier mit einer viel größern Macht ausgestattet, als wenn man ihren Anordnungen nur deshalb den Charakter des Rechtes zuerkennen wollte, weil dieselben positives und darum physisch erzwingbares Gesetz sind. Wehe dem Staate, in welchem die Mehrheit oder auch nur eine sehr große Anzahl von Bürgern das Wesen des Rechtes ausschließlich in seiner physischen Erzwingbarkeit erblicken und daraus für sich unter Umständen die praktischen Consequenzen ziehen wollten!

Wie aber das jeder staatlichen Gesetzgebung vorausgehende und von derselben nothwendig vorauszusetzende Recht der Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten, als Attribut der Staatsgewalt der Würde des Staates nicht zu nahe tritt, so liegt ebenfalls in der Anerkennung einer natürlichen Rechtsordnung vor und über der durch Staatsgesetze zu vollziehenden Ordnung des gesellschaftlichen Lebens durchaus keine ungebührliche und dem Gemeinwohle schädliche Beschränkung des Umfanges der staatlich-legislativen Thätigkeit. Im Gegentheile wird erst durch die

richtige Umgrenzung dieser Thätigkeit deren segensreiche Wirksamkeit für das Wohl des Volkes garantirt. Allerdings der absolutistische Grundsatz, daß der Staat die Quelle alles Rechtes sei, ist damit geächtet zum Glücke der Völker. Nicht der Staatswille bildet den letzten Grund des Rechtes und darum auch nicht die Staatswillkür die einzige Schranke der Legislation. Wie die Autorität des Gesetzes sich gründet auf die Forderungen der sittlichen Weltordnung, so ist der Inhalt des Gesetzes zu messen nach der Gerechtigkeit, als deren Aufgabe es gilt, „die Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß zu ordnen und in dieser Ordnung zu erhalten“ [1].

In seiner einfachen und klaren Weise spricht der hl. Thomas über den Inhalt der positiven staatlichen Gesetzgebung und ihr Verhältniß zum natürlichen Rechte, indem er sagt: „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes (einer wirklich verpflichtenden Norm), als es sich aus dem natürlichen Gesetze ableitet. Stimmt es dagegen irgendwo mit dem natürlichen Gesetze nicht überein, so ist es nicht mehr Gesetz, sondern Gesetzesverkehrung. Zu beachten ist indessen, daß etwas in doppelter Weise aus dem natürlichen Gesetze abgeleitet werden kann: zuerst nach Art der Schlußfolgerungen aus den Grundsätzen und zweitens als nähere Bestimmungen eines Allgemeinen. Die erste Weise erinnert an die Art, nach welcher man in den theoretischen Wissenschaften aus den Prämissen Folgerungen zieht; die zweite an die Art, wie in den Künsten die allgemeinen Vorstellungen durch das besondere Object, auf welches man sie anwendet, ihre nähere Bestimmtheit finden, wie also z. B. der Architekt die allgemeine Vorstellung des Hauses der bestimmten Form dieses oder jenes Hauses accommodiren muß. Dem-

[1] Th. Meyer, Grundsätze S. 99.

gemäß wird nun manches nach Art der Schlußfolgerungen aus den obersten Principien des natürlichen Gesetzes abgeleitet, wie z. B. das Gebot: ‚Du sollst nicht tödten', welches eine Folgerung aus dem allgemeinen Obersatze ist, nach dem man niemanden Uebles zufügen darf. Anderes leitet sich vermittelst näherer Bestimmung von Allgemeinem her. So besagt das natürliche Gesetz, daß, wer fehlt, Strafe leiden müsse; dazu aber, daß es gerade diese oder jene Strafe sein solle, gehört eine nähere Bestimmung. In der menschlichen Gesetzgebung nun findet man Bestandtheile von beiderlei Art." [1]

Ueber den Inhalt und die Rechtskraft der menschlichen Gesetze äußerte sich Leo XIII.[2] in dem Rundschreiben Libertas, praestantissimum naturae bonum, vom 20. Juni 1888 folgendermaßen: „Einige dieser menschlichen Gesetze beziehen sich auf das, was von Natur aus gut oder bös ist, und gebieten das eine, verbieten das andere, zugleich mit Hinzufügung der entsprechenden Sanction. Doch diese Gesetze haben ihren letzten Grund keineswegs in der menschlichen Gesellschaft, da diese nicht Ursprung ist der menschlichen Natur, daher auch nicht des der Natur entsprechenden Guten, noch des ihr widersprechenden Bösen; gut und bös sind vielmehr vor der menschlichen Gesellschaft und gehen nur von dem Naturgesetze aus, das daher auf das ewige Gesetz hinweist. Die Gebote des Naturgesetzes, welche die menschliche Gesetzgebung in sich aufnimmt, haben darum nicht bloß die Bedeutung eines menschlichen Gesetzes, sondern empfangen eine viel höhere und erhabenere Gewalt, weil diese vom Naturgesetze und dem ewigen Gesetze ausgeht. In Bezug auf diese Art von Gesetzen ist dies eben die Aufgabe des bürgerlichen Gesetzgebers, auf Grund der allgemeinen Rechtsordnung die Bürger im Gehorsame zu

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 95, a. 2.

[2] Encyklika „De libertate humana" (1888). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 18 (19) f.

erhalten, die Bösen und zu Uebertretungen Geneigten in Schranken zu halten, damit sie vom Bösen zurückgehalten und zum Guten angetrieben werden oder wenigstens der bürgerlichen Gesellschaft keinen Schaden noch Nachtheil zufügen können. — Andere Gesetze der bürgerlichen Gewalt gehen aber nicht unmittelbar und zunächst von dem Naturrecht aus, sondern in weiterer Folgerung und Anwendung, und beziehen sich auf verschiedene Gegenstände, für welche die Natur nur im allgemeinen und ohne nähere Beziehung Vorsehung gethan hat. So gebietet die Natur, daß alle Bürger mitwirken zur öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt; was sie hierfür zu thun haben, in welcher Weise, worauf ihre Thätigkeit sich bezieht, dies ist nicht von der Natur, sondern durch menschliche Weisheit bestimmt. Diese wohlbemessene und von der rechtmäßigen Obrigkeit im besondern vorgeschriebene Lebensordnung bildet das menschliche Gesetz im eigentlichen Sinne. Es gebietet, daß alle Bürger zu dem gemeinsamen Staatszwecke zusammenwirken, verbietet, davon abzuweichen; indem es daher in Uebereinstimmung ist und sich anschließt an die Vorschriften der Natur, führt es zum sittlich Guten und hält ab von dem, was ihm widerstrebt. Hieraus erhellt, daß die Norm und Regel für die Freiheit sowohl des Einzelnen wie der gesamten menschlichen Gesellschaft durchaus auf dem ewigen Gesetze Gottes ruht. Für die menschliche Gesellschaft besteht darum die Freiheit nicht darin, daß jeder thut, was ihm beliebt, was dem Staatswesen die größte Unordnung bringen, es verwirren und zu Grunde richten würde, sondern darin, daß die Staatsgesetze uns fördern in Beobachtung der Gebote des ewigen Gesetzes. Die Freiheit derer aber, welche regieren, besteht nicht darin, daß sie *ohne Grund und nach Willkür* befehlen können, was ebenso schädlich wäre und dem Staatswesen zum größten Verderben gereichen müßte; das wahre Wesen der menschlichen Gesetze muß vielmehr darin bestehen, daß ihr *Ursprung aus dem ewigen Gesetze*

klar erhellt und sie nichts verordnen, was nicht in diesem als dem Ausgangspunkte des gesamten Rechtes enthalten ist. Höchst weise sagt darum Augustinus[1]: ‚Du erkennst zugleich, wie ich glaube, daß in jenem zeitlichen (Gesetze) alles Gerechte und Gesetzmäßige dem ewigen (Gesetze) von den Menschen entnommen wurde.' Sollte darum von irgend einer Gewalt eine Bestimmung getroffen werden, entgegen den Grundsätzen der gesunden Vernunft und dem Gemeinwesen schädlich, so hätte sie nicht Gesetzeskraft, denn sie wäre dann nicht Regel der Gerechtigkeit und würde die Menschen dem Gute entfremden, wozu die Gesellschaft da ist." [2]

9. Der Staat erschien uns nach den frühern Ausführungen über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft als ein Postulat der menschlichen Natur, als eine Forderung der Vernunft. Darum müssen denn auch, so schließen wir, aus dem natürlichen Vernunftrechte die obersten Grundsätze sich herleiten, welche die Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt bestimmen. Der Staat, der die ihm naturrechtlich gestellten Aufgaben verabsäumt und die ihm hier gezogenen Grenzen überschreitet, tritt in Widerspruch mit der göttlichen und menschlichen Vernunft, verletzt Gottes Gesetz und verläßt damit den Rechtsboden, auf dem allein er sicher bestehen und glücklich wirken kann. Mit andern Worten: das Naturrecht regelt nicht nur die gesellschaftlichen Beziehungen der den Staat bildenden Menschen untereinander, es zeichnet nicht nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen der staatlichen Gesetzgebung ihren Inhalt vor, — es bestimmt und begrenzt nicht minder die Richtung und das Maß der gesamten staatlichen Thätigkeit.

[1] Vom freien Willen. I. Buch, 6. Kap., Nr. 15.

[2] Vgl. hierzu auch Encyklika „Sapientiae christianae", De praecipuis civium christianorum officiis (1890). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 12 (13) ff.

„Ich wünschte," sagt Bastiat, „man setzte einen Preis aus, nicht nur von fünfhundert, sondern von einer Million Francs . . ., zu Gunsten dessen, der eine gute, einfache und verständige Definition dieses einen Wortes ‚Staat' gäbe." Man könnte vielleicht ein Gleiches wünschen mit Bezug auf die begriffliche Feststellung des Staatszweckes. Ist sie doch mit der Erkenntniß des Zweckes, der nothwendigen Aufgaben des Staates zugleich dessen innerstes Wesen erschlossen.

Für die christliche Gesellschaftslehre war indes der „Staatszweck" ein verhältnißmäßig leichtes Problem, gelöst bereits durch die richtige Beurtheilung und Erkenntniß der Grundlagen des Staates in der Menschennatur, sowie seines Verhältnisses zum Individuum und zur Gesellschaft.

Es ist nun nicht unsere Absicht, an dieser Stelle schon tiefer in die Begründung und Begrenzung des Staatszweckes einzugehen. Das wird an anderer Stelle geschehen, wo wir uns mit den Lehren des freiwirtschaftlichen Systems auseinanderzusetzen haben. Hier berühren wir den Staatszweck nur im allgemeinen und soweit es der Zusammenhang der Doctrin erfordert.

Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen, und ohne Schwierigkeit wird der von Gott gewollte Beruf und die naturrechtliche Aufgabe des Staates unserem Geiste sich darbieten.

Wir bedienen uns zu dieser Recapitulation um so lieber der Worte eines verdienstvollen Nationalökonomen, der hier im wesentlichen mit Ahrens, Stahl, Robert v. Mohl, Theodor Meyer, v. Hertling, Cathrein den gleichen principiellen Standpunkt theilt, als in denselben schon früher der Beginn eines erfreulichen Fortschrittes gerade der ökonomischen Wissenschaft zur christlichen Auffassung hin sich kundgegeben hatte.

„Der Staat", sagt Julius Kautz[1], „ist ein ursprüngliches, in dem innersten Wesen der Menschennatur wurzelndes menschheitliches Institut, das sich nach bestimmten geistigen Lebensgesetzen entfaltet, allen socialen Lebenssphären und Elementen fördernd und schützend nebenordnet, und nach den immer und überall gleichen, unveränderlichen Principien des Rechts und der Gerechtigkeit unterstützend und helfend, überwachend und beaufsichtigend, schirmend und stärkend zur Seite steht. Kraft dieser seiner Mission ist der Staat nicht etwas Conventionelles, nichts Gemachtes oder Beliebiges, sondern ein ursprüngliches, fortschrittfähiges, sittliches Werk der vernünftigen Menschennatur. Er steht nicht da als eine Zwangsanstalt für die Zwecke, Triebe und Strebungen der Menschen, oder als ein Hemmschuh für die individuelle und sociale Freiheitsentwicklung, sondern als eine Hilfsmacht für die Entfaltung alles Vernünftigen, für die Verwirklichung alles Guten, Schönen, Wahren, Nützlichen, alles echt Menschlichen. Er ist keine Negation der Freiheit oder der Ordnung, sondern gerade die lebendige Manifestation und Versöhnung des Princips der Freiheit und der Ordnung . . ., der progressiven und der conservirenden Elemente des Völkerlebens . . ., und ebendeshalb auch nicht etwas Vergängliches, Momentanes, sondern etwas immer Dauerndes, eine nie zu entbehrende, nothwendige Institution der Menschheit und aller Völkerentwicklung. Der Staat ist kein Mechanismus, sondern ein Organismus, dessen belebendes und beseelendes Element das ethisch-vernünftige Menschen-

[1] In seinem Buche: Die Nationalökonomik als Wissenschaft, 1. Theil des Gesamtwerkes: Theorie und Geschichte der Nationalökonomik (Wien 1858), S. 265 f. Vgl. überdies zur vorliegenden Frage den ganzen Abschnitt „Die Volkswirtschaft und der Staat" S. 249 ff. — Das Bild eines Staates nach christlicher Auffassung hat Leo XIII. entworfen in der Encyklika „Immortale Dei" (1885). Offic. Ausg. S. 6 (7) ff.

wesen bildet und der sich nach den Gesetzen der sittlichen und socialen Weltordnung bewegt. Er absorbirt das Individuum und die Gesellschaft nicht vollständig, wie einst zu den Zeiten des Heidenthums und gegenwärtig in den ideologischen Wahngebilden der socialen Utopisten, sondern er ist vielmehr ein großer, menschlicher Hebel zur Realisation unserer Lebenszwecke; ein Vermittler für die (irdisch-) menschliche und sociale Bestimmung, das mächtigste Organ der Weltgeschichte, die Voraussetzung und das Fundament alles wahren Fortschrittes, aller echten Civilisation, Bildung, Macht und Wohlfahrt."

Was muß daher als die natürliche Aufgabe der staatlichen Gesellschaft betrachtet werden?

10. Thomas von Aquin erblickt in dem irdischen Wohl den Zweck des Staates [1].

Wenn aber dem Staate als natürlicher Zielpunkt seines Strebens die zeitliche Wohlfahrt angewiesen wird, so darf dabei der besondere Charakter der staatlichen Gesellschaft nicht unberücksichtigt bleiben. Denn auch das Individuum hat kein anderes natürliches Ziel als sein eigenes Glück, und die Familie findet ihre naturgemäße Aufgabe in der Sorge für das allseitige Wohlergehen ihrer Glieder.

Es entsteht daher die Frage, welche Folgerungen sich für die Verwirklichung des irdischen Wohles der Bürger aus der Eigenart der staatlichen Gesellschaft ergeben?

Indem der Staat als höchste natürliche Gesellschaftsform das äußere, sociale Leben des Volkes zu einer organischen,

[1] *S. Thom.*, De regim. princip. I, c. 14. — Reden wir in folgendem von der irdischen Wohlfahrt als dem Zweck des Staates, so setzen wir natürlich deren Unterordnung unter das jenseitige Ziel voraus. — Vgl. *Costa-Rossetti* S. J., Philos. moralis (edit. altera) p. 514—531. Ferner von demselben Verfasser: Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (Freiburg 1888) S. 7 ff. — Christlich-sociale Blätter 1884, Heft 4, S. 107 ff.

aber moralischen Einheit zusammenfaßt, bezeichnet die von ihm erstrebte irdische Wohlfahrt zwar das Wohl aller den Staat bildenden Individuen oder Gesellschaften, allein dieses Wohl keineswegs als bloße Summe der individuellen oder socialen Sonderinteressen, vielmehr entsprechend der Natur des Staates als eine Einheit des Wohles, als ein unter Ausgleichung der mannigfach widerstreitenden Interessen geschaffenes Gesamtwohl.

Dieses Gemeinwohl kann daher nie in Gegensatz treten zum Wohle der Gesamtheit der Individuen, da es eben nichts anderes ist als das Wohl der Gesamtheit selbst. Innerhalb desselben wird jedes einzelne Individuum, abgesehen von Zufälligkeiten, über welche der Staat keine Macht hat, seine wesentlichen irdischen Zwecke erreichen können. Aber es muß sich allerdings zugleich dazu verstehen, unter Umständen seine weniger wesentlichen Interessen den höhern Interessen des Ganzen unterzuordnen und auch bei der Verfolgung nothwendiger und berechtigter Zwecke die gleiche Berechtigung der übrigen zur Geltung kommen zu lassen [1].

Daraus, daß der Staat das Wohl der Gesamtheit seiner Glieder als einer Einheit zu verwirklichen hat, folgt auch mit Nothwendigkeit, daß nicht jedes einzelne Individuum nun alles

[1] Wir erinnern hier an unsere frühern Auseinandersetzungen über das Verhältniß von Staatswohl und Individualwohl. Das Staatswohl deckt sich mit dem allgemeinen bürgerlichen Wohl in der oben ausgeführten Weise. — Man kann allerdings auch die Kräftigung und Stärkung des Staates und der staatlichen Organisation nicht mit Unrecht als „Staatswohl" bezeichnen. Allein das „Staatswohl" in diesem engern Sinne ordnet sich dem Staatswohl im weitern Sinne, d. i. dem „Gemeinwohle" der den Staat bildenden Individuen, Familien, unter, ist ein Mittel, um die Sicherung und Förderung dieses Gemeinwohles zu bewirken, aber nicht eigentlicher, letzter Zweck des Staates. Der Staat ist eben kein „Selbstzweck", und darum darf das „Staatswohl" im engern Sinne niemals in Gegensatz treten zum „Gemeinwohl des Volkes".

und jedes vom Staate erwarten und verlangen darf, was in seinen persönlichen Verhältnissen zur Gewinnung des eigenen Privatwohles erforderlich sein mag. Auch in dem bestgeordneten Staatswesen wird der Satz: „Ein jeder ist seines Glückes Schmied", die volle Bedeutung bewahren müssen.

11. Aus dem Gesagten ergeben sich zwei wichtige Gesichtspunkte für die nähere Bestimmung des Staatszweckes.

Der Staat hat zunächst die äußern Bedingungen eines gedeihlichen Gemeinschaftslebens zu bieten. Gedeihlich aber wird das Gemeinschaftsleben nur dann sein, wenn einerseits dem Individuum sowie allen dem Staate bei- oder untergeordneten Gesellschaften Schutz ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, Luft und Raum zu freier, selbständiger Entfaltung ihrer Kräfte und ihres Strebens nach den berechtigten individuellen und socialen Zwecken gewährt, andererseits das Zusammenbestehen der verschiedenen Lebenskreise und ihrer Bestrebungen im Rahmen des Ganzen und mit Unterordnung der unwesentlichen und rein particulären Interessen unter die Interessen der Gesamtheit wirksam vermittelt wird[1].

Sodann soll der Staat in Ausübung seiner Aufgabe als einer natürlichen Hilfsmacht zur Förderung des Gemeinwohles diejenigen positiven Mittel in den Dienst der Gesamtheit stellen, welche nicht durch die Kräfte der Einzelnen oder der sonstigen gesellschaftlichen Kreise ohne Schaden des gemeinsamen Wohles und Fortschrittes beschafft werden können.

Diese positive Fürsorge des Staates ist eben ihrem Wesen nach kein bevormundendes, sondern ein ergänzendes Wirken. Sie soll die Thätigkeit der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder weder verdrängen noch absorbiren. Nicht umsonst sind ja doch den Individuen und den niedern Gesellschaftsformen ihre Kräfte und Fähigkeiten von Gott verliehen worden. Der

[1] v. Hertling, Aufsätze und Reden S. 53.

Mensch hat sodann das Verlangen, diese seine eigenen Talente zur Geltung zu bringen, und niemals wird er, mit vollem Recht, sich einem System beugen, welches ihn der gebührenden Selbständigkeit und Initiative beraubt. Ueberdies liegt es auf der Hand, daß für eine gesunde Gestaltung insbesondere der wirtschaftlichen Verhältnisse jene Anspannung der geistigen und körperlichen Kräfte, jene Schärfung der Einsicht, wie sie gerade mit dem selbständigen Schaffen und Streben sich paart, durchaus nicht entbehrt werden kann [1].

Es ist darum auch ein natur- und vernunftwidriges Begehren, wenn der Socialismus dem Staate oder der als „Gesellschaft" bezeichneten Gemeinschaft der Bürger die Erzeugung

[1] Vgl. Kaufz a. a. O. S. 255 f.: „Der Staat realisirt zunächst und eigentlich nur das Recht (die Rechtsordnung), aber hiermit ermöglicht er zugleich (in seiner Weise) die Erstrebung aller andern Lebenszwecke der Gesellschaft in den verschiedenen Lebenskreisen. Der Staat ist nicht berufen, die Menschen und die Gesellschaft in der Verfolgung ihrer Zwecke speciell zu dirigiren oder sich die Stellung einer religiösen, künstlerischen oder industriellen Autorität zu vindiciren; er hat aber die Mittel und Wege zur Realisation der gesellschaftlichen Grundzwecke vorzubereiten, die Begründung, Sicherung und Erhaltung der öffentlichen und privaten Rechtsordnung zu bewirken, das organische Ganze der auf die Erfüllung aller socialen Aufgaben sich beziehenden Rechtsanstalten und Einrichtungen zu verwirklichen, die Möglichkeit eines sittlich-vernünftigen Gesellschaftslebens nach allen grundwesentlichen Richtungen und Zwecken anzubahnen, ohne jedoch hierbei den Einzelnen an die Hand zu nehmen und ihn zur richtigen Benutzung der durch den Rechtszustand gegebenen und verwirklichten Mittel der Entwicklung und Vervollkommnung anzuleiten. Kraft dieser seiner Bestimmung und Aufgabe wird der Staat angewiesen sein ..., die Sicherung und Festigung der socialen Gesamtordnung zu vollführen und so auch als Hebel und Vermittlungsorgan der verschiedensten menschlichen und gesellschaftlichen Bestimmungskreise, als Central- und Mittelpunkt aller Bedingungen für den allgemeinen Fortschritt, für die Entwicklung und Vervollkommnung des gesamten Volkslebens sich thätig und wirksam zu erweisen."

und Vertheilung der Sachgüter übertragen will. Der Staat mag sich an der Volkswirtschaft, soweit das Gemeinwohl dadurch nicht geschädigt wird, betheiligen. Aber eine Staats- oder Gesellschaftswirtschaft im Sinne des Socialismus, eine unmittelbare Leitung der Production und Vertheilung der Producte durch die Centralgewalt des Staates bezw. der Gesamtheit der „Genossen", ist weder principiell zulässig noch irgendwo und irgendwann durch die historische Entwicklung gefordert, weil sie eben für den Einzelnen wie die Gesamtheit jederzeit verderblich und unerträglich wäre.

Auch bei der richtigen Umgrenzung der staatlichen Rechte und Aufgaben bleibt ein weites Gebiet übrig, innerhalb dessen die Staatsgewalt ihrer wichtigen Pflicht, positiv fördernd auf das Volkswohl einzuwirken, genügen kann. Der Staat wird dabei in der Regel an die vorhandenen Gestaltungen zunächst anknüpfen müssen, die gegebenen Kräfte wecken, anregen und fördern. Er wird z. B. im Interesse der Gesamtheit ein sicheres Tauschmittel, einen allgemeinen Werthmaßstab herstellen, der Errichtung und Einführung von Verkehrsmitteln, welche unmittelbar im Dienste des gemeinsamen Wohles aller stehen, seine Aufmerksamkeit widmen, die Interessen der nationalen Wirtschaft andern Völkern und Staaten gegenüber vertreten, den einheimischen Ackerbau oder eine noch junge, zum Wettbewerb mit dem Auslande unfähige Industrie bis zu ihrer Erstarkung durch Zölle gegen die erdrückende Concurrenz von außen schützen. Er wird wirtschaftlichen Krisen nach Kräften vorzubeugen und die thatsächlich entstandenen zu mildern suchen u. s. w.[1]

12. Leo XIII. faßt in dem Rundschreiben Rerum novarum[2] die verschiedenen Momente und Mittel der staatlichen

[1] Cf. *Chr. Antoine* S. J., Cours d'Économie sociale (1896) p. 74.

[2] Offic. (Herdersche) Ausgabe S. 46 (47).

Wohlfahrtssorge kurz zusammen, indem er sagt: „Die Beihilfe also, welche vom Staate zu erwarten wäre, besteht zunächst in allgemeinen gesetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlstandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einsichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weisen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlstand verbürgt, das ist Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleiche Vertheilung der Lasten, Betriebsamkeit in Gewerbe, Industrie und Handel, günstiger Stand des Ackerbaues und ähnliches. Je umsichtiger alle diese Hebel benutzt und gehandhabt werden, desto gesicherter ist die Wohlfahrt der Glieder des Staates. Hier eröffnet sich also eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klassen der Bevölkerung und insbesondere für die Lage der Arbeiter thätig sein soll; und geht er auf dieser Bahn voran, so ist durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge; denn nichts geht den Staat seinem Wesen nach näher an als die Pflicht, das Gemeinwohl zu befördern, und je wirksamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen thut, desto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Besserung der Arbeiterverhältnisse aufgesucht zu werden."

In allen Fällen aber, sowohl in der Vertretung der nationalen Wirtschaft dem Auslande gegenüber, in der Einführung sowie Abschaffung von Zöllen oder Prämien, in der Förderung wirtschaftlicher Unternehmungen, in der Herstellung von Mitteln, welche dem Verkehre dienen u. s. w. — stets muß die Staatsgewalt sich bewußt bleiben, daß sie als Repräsentant des Ganzen, für Gegenwart und Zukunft, nicht im Dienste einer einzelnen bevorzugten Klasse zu handeln hat.

Wir verhehlen uns nicht, daß in einer Zeit, wo die Staatsrechtslehre die Befugnisse der Staatsgewalt in ungebührlicher Weise ausgedehnt hat, Lehren, wie wir sie vorgetragen

haben, mancherorts auf Widerspruch stoßen werden. Allein das konnte uns nicht abhalten, der Wahrheit die Ehre zu geben, um so weniger, weil wir überzeugt sind, daß eine Heilung der socialen Schäden nur dann möglich ist, wenn das Staatsleben ganz und rückhaltlos auf der festen Grundlage der sittlichen Weltordnung als einer Gottessatzung von neuem sich aufbaut, wenn die Gesetzgebung wie die gesamte staatliche Thätigkeit Recht und Gerechtigkeit wiederum als ihre Norm und ihr Maß, als Seele und Siegel anerkennt.

Zweites Kapitel.

Die staatliche Rechtsordnung.

1. Die Gerechtigkeit als Princip der Ordnung.

1. Wenn es den absolutistischen Bestrebungen des Socialismus gegenüber unerläßlich ist, für die bürgerliche Freiheit einzutreten, so dürfen wir andererseits niemals vergessen, daß es keinen Socialismus geben würde, hätte nicht der Liberalismus, wenigstens für das wirtschaftliche Gebiet, eine ganz ungebührliche Freiheit für sich in Anspruch genommen.

„Die Freiheit," sagt Leo XIII.[1], „dieses so vorzügliche Gut, welches die Natur uns gegeben, und das nur den intelligenten Wesen zukommt, die den Gebrauch ihrer Vernunft haben, verleiht dem Menschen eine solche Würde, daß er, seiner eigenen Entscheidung folgend, Herr ist seiner Handlungen. Aber es kommt sehr viel darauf an, wie er eben diese seine Würde anwendet; denn die Bethätigung der Freiheit ist wie

[1] Encyklika „De libertate humana" (1888). Offic. (Herdersche) Ausg. S. 6 (7) f. 14 (15) f.

der höchsten Güter, so auch der höchsten Uebel Mutter. Wohl steht es bei dem Menschen, der Vernunft zu gehorchen, dem sittlich Guten zu folgen und geraden Weges seinem höchsten Ziele nachzustreben. Doch ebenso kann er auch nach allen möglichen Richtungen hin abirren, indem er Trugbildern von Gütern nachgeht, die sittliche Ordnung stören und freiwillig sich ins Verderben stürzen. . . . Da es sich also mit der menschlichen Freiheit verhält, so mußte ihr ein entsprechender Beistand und Schutz werden, wodurch alle ihre Thätigkeit zu dem Guten hin, von dem Bösen hinweg gewendet würde, sollte nicht vielen die Willensfreiheit zum Schaden gereichen. — Es war darum nothwendig das Gesetz, d. h. eine Regel für das, was zu thun und zu meiden ist. Für die bewußtlosen Wesen, welche mit Nothwendigkeit sich bethätigen, kann es ein solches im eigentlichen Sinne nicht geben, da sie in ihrer gesamten Thätigkeit dem Antriebe der Natur folgen und von sich aus in keiner andern Weise thätig sein können. Die freien Wesen aber haben eben darum, weil sie sich der Freiheit erfreuen, das Vermögen, zu handeln, nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, da sie wählen, was sie wollen, und jenes oben erwähnte Urtheil der Vernunft vorausgegangen ist. Dieses Urtheil bestimmt nicht bloß, was seiner Natur nach sittlich ist, was unsittlich, sondern auch, was gut ist und zu vollbringen, was böse und zu meiden; es schreibt eben die Vernunft dem Willen vor, wonach er streben, was er vermeiden soll, damit der Mensch sein höchstes Ziel erreichen kann, um dessen willen alles übrige zu geschehen hat. Diese Ordnung der Vernunft nun nennen wir Gesetz. — Der tiefste Grund, in dem das Gesetz gewissermaßen wurzelt und seine Nothwendigkeit hat, liegt darum in der Willensfreiheit des Menschen selbst; es soll nämlich unser Wille mit der wahren Vernunft im Einklange bleiben. Nichts ist darum so falsch und verkehrt, als wenn einer denken und behaupten wollte,

weil der Mensch von Natur aus frei ist, so müsse er gesetzlos sein; denn dies hieße so viel als behaupten, es müsse die Freiheit vernunftlos sein[1]. Gerade das Gegentheil ist vielmehr der Fall: weil der Mensch von Natur aus frei ist, darum muß er dem Gesetze untergeben sein. In solcher Weise leitet das Gesetz den Menschen in seinen Handlungen, wird es ihm durch Verheißung von Lohn, durch Androhung von Strafen ein Antrieb zum Guten und hält vom Bösen ihn zurück."

2. Schon früher haben wir dargelegt, wie die rechte Ordnung des menschlichen Lebens, unseres Verhältnisses zu Gott, zu uns selbst, zu den Mitmenschen als Individuen und als gesellschaftliche Gesamtheit vor allem vorgezeichnet wird durch das natürliche Sittengesetz, das in eines jeden Menschen Herz geschrieben ist. Aber das göttliche Naturgesetz bedarf in vielfacher Hinsicht der nähern Bestimmung, und diese nähere Bestimmung und Anwendung zugleich mit der irdischen Sanction bietet, soweit die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens inmitten des Staates in Frage kommt, das menschliche, staatliche, positive Gesetz. Hieraus ergibt sich, daß ohne Zweifel auch der Staat befugt ist, durch seine Gesetze die Freiheit der Bürger zu beschränken.

Allein nicht ohne Grund und nach Willkür darf diese Beschränkung sich vollziehen. Gehört doch die Freiheit zur natürlichen Ausstattung des Menschen, ist sie doch ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches der Mensch nicht vom Staate empfängt, sondern logisch und rechtlich vor dem Staate besitzt, und das darum auch nur soweit beschränkt werden

[1] „Frei ist das Vernunftwesen, das sich dem Gesetze conformiren kann, und es kann dies, weil die intellectuelle Kraft in ihm auf das Intellegible hingeordnet ist. Darin liegt seine Würde und zugleich die Bürgschaft seiner Unvergänglichkeit" (Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III [1897], § 123: Die idealen Principien als sociale Bindegewalten, S. 951).

darf, wie der naturrechtlich bestimmte besondere Staatszweck diese Beschränkung fordert.

Das sind die beiden für die richtige Beurtheilung und Bemessung einer Beschränkung der bürgerlichen Freiheit innerhalb der staatlichen Gesellschaft entscheidenden Grundsätze:

Erstens: Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine absolute Freiheit sein.

Zweitens: Die Beschränkung der Freiheit vollzieht sich nicht nach Willkür; sie darf nur so weit gehen, als der Staatszweck, d. i. das Gemeinwohl des Volkes, eine Beschränkung der Freiheit unbedingt erfordert [1].

Da es nun gerade die Aufgabe der Gerechtigkeit ist, das gesellschaftliche Leben in der rechten Weise zu ordnen, d. h. das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen und zu den mit ihm in der Gesellschaft lebenden Personen, der Vernunft und dem Willen Gottes gemäß, zu regeln, so wird man die Gerechtigkeit schlechthin als das Princip der Ordnung des freien menschlichen Handelns innerhalb der Gesellschaft bezeichnen dürfen. Sie bestimmt und bemißt genau, welche Beschränkungen die Freiheit nach Maßgabe des Staatszweckes sich gefallen lassen muß. Zugleich verhindert sie die Errichtung ungebührlicher Schranken. Weil nämlich die Freiheit selbst ein Recht des Menschen ist, so wird die Gerechtigkeit eine Beschränkung der Freiheit nur so weit dulden können, als höhere, allgemeinere, ältere Rechte zu ihr in Collision treten. Mit andern Worten: die Beschränkung der Freiheit regelt sich nach dem Princip der Rechtscollision.

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß für die richtige Beurtheilung socialer Verhältnisse und socialer Fragen eine genaue Kenntniß der Forderungen der Gerechtigkeit unentbehrlich ist.

---

[1] Cf. *Chr. Antoine*, Cours d'Économie sociale p. 80 ss.

3. Der Staat muß die Gerechtigkeit wahren. Diesen Satz in seiner allgemeinen Fassung wird allerdings niemand bestreiten wollen. Dringt man aber tiefer in die Bedeutung desselben ein, bestimmt man genauer, was die Staatsgewalt in Ausübung jenes Princips zu leisten hat, so gewahrt man alsbald, daß die Meinungen weit auseinandergehen.

Nach *christlicher* Auffassung soll der Staat nicht nur „Nachtwächterdienste" leisten — um jenen Ausdruck zu gebrauchen, dessen *Ferdinand Lassalle* zur kurzen Charakterisirung der staatsrechtlichen Anschauungen des Liberalismus sich bediente. Er soll keine bloße Assecuranzgesellschaft für die thatsächlich gegebenen Vermögens- und Rechtsverhältnisse sein, nicht allein die erworbenen Rechte, den erworbenen Besitz schützen und schirmen. Seine heiligste Pflicht vielmehr ist es, die ganze Gerechtigkeit, *in ihrem vollen Umfange*, innerhalb der Sphäre des äußern, gesellschaftlichen Lebens zu verwirklichen. Versäumt der Staat diese seine wesentlichste Aufgabe, dann und nur dann treten jene furchtbaren und gefährlichen Zuckungen der Gesellschaft ein, welche man „Klassenkämpfe" zu nennen pflegt. Der Klassenkampf ist darum der christlichen Gesellschaftslehre zufolge ebensowenig eine historische Nothwendigkeit, wie die Ungerechtigkeit in irgend einem Zeitpunkt mit der geschichtlichen Entwicklung unabweisbar verbunden sein muß.

4. Wir brauchen nur kurz die Forderungen der socialen Gerechtigkeit uns vor Augen zu führen, um sofort ihre gewaltige, tief einschneidende Bedeutung für alle Lebenskreise, für Individuum, Familie und Staat zu erkennen.

Die Gerechtigkeit verlangt ihrem innersten Wesen nach, daß „*jedem das Seine*" zugetheilt werde, der Gesellschaft das Ihrige, dem Einzelmenschen das, was ihm gebührt. Seit *Ulpian* ist ihre Begriffsbestimmung stationär geblieben: Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi — „Gerechtigkeit ist der beharrliche und

entschiedene Wille, einem jeden sein Recht zu geben und zu lassen“ [1].

Man unterscheidet nun eine generelle und eine particuläre Gerechtigkeit. Doch ist, besonders in der weitern Zerlegung dieser Begriffe, die Terminologie nicht bei allen Autoren dieselbe.

Allgemein nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche entweder das Verhältniß der Einzelnen zur Gesamtheit als solcher oder umgekehrt das Verhältniß der Gesamtheit als solcher zu den Einzelnen regelt [2]. Zur allgemeinen Gerechtigkeit gehört einmal die iustitia *legalis*, so genannt, weil es die wesentlichste Aufgabe der Gesetzgebung ist, die Regelung des Einzelwillens zum allgemeinen Besten zu vollziehen; sodann die iustitia *distributiva*, welche die gerechte Zutheilung der gemeinsamen Lasten und Wohlthaten von seiten der Gesamtheit an die Einzelnen ordnet. Endlich die Strafgerechtigkeit, iustitia *vindicativa*, welche zuweilen auch als Theil der distributiven Gerechtigkeit aufgefaßt wird.

Besondere Gerechtigkeit, iustitia *particularis*, nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche die privatrechtlichen Verhältnisse der Individuen untereinander oder zum Staate zu regeln berufen ist. Auch der Staat hat diese privatrechtliche Sphäre seiner Bürger zu achten, wie er andererseits als Vermögenssubject (Fiscus) innerhalb derselben Träger von Rechten und Pflichten sein kann.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 1 (i. c. a.): Iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.

[2] Andere Autoren ziehen es vor, die iustitia legalis, distributiva und commutativa als Arten der Gerechtigkeit überhaupt nebeneinander zu stellen. Dabei regelt die legale Gerechtigkeit die Beziehungen der Unterordnung der Bürger unter das Ganze, die distributive Gerechtigkeit die Beziehungen der Ueberordnung der Vorgesetzten über die Unterthanen, die commutative Gerechtigkeit die Beziehungen der einander coordinirten Bürger unter sich.

5. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet also zunächst die Beziehungen des Einzelnen zu der staatlichen Gemeinschaft, in der er lebt. Sie sichert den Gesellschaftsvorständen und dem Gesetze den Gehorsam der Untergebenen und ordnet die particulären Sonderinteressen der Individuen und der niedern socialen Verbände dem Gesamtwohl der ganzen Gesellschaft unter nach den Forderungen des natürlichen Rechtes.

Von besonderer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben ist sodann staatlicherseits die Gerechtigkeit in der Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten je nach der Würdigkeit und Leistungsfähigkeit der einzelnen Gesellschaftsglieder. Sie ist vorherrschend eine Pflicht der Vorgesetzten im Staate, welche keinen Staatsbürger über Gebühr bevorzugen oder ungebührlich mit Leistungen für die Gesamtheit belasten dürfen [1].

Die Verwirklichung der Rechtsordnung bringt es endlich mit sich, daß der Staat auf der ganzen Linie des gesellschaftlichen Lebens die rechtswidrigen Aeußerungen der Brutalität und der Selbstsucht strafen muß. So ergibt sich von selbst als dritte Art der allgemeinen Gerechtigkeit die iustitia *vindicativa*, vermöge deren der Vorgesetzte gehalten ist, eine der Schuld entsprechende Strafe für die verbrecherische Störung der Rechtsordnung zu verhängen.

Die besondere Gerechtigkeit wird in der Regel gleichbedeutend mit der iustitia *commutativa* gebraucht. Dieselbe hat diesen ihren Namen zunächst von der Gerechtigkeit im Tauschverkehre, wendet jedoch, in einem weitern Sinne als *stricta* iustitia gefaßt, die allgemeine Forderung der Gerechtigkeit, das suum cuique, auf die gesamte, durch natürliche oder erworbene Rechte gebildete, Privatrechtssphäre einer physischen oder moralischen Person an. Insofern sie die Unverletzlichkeit dieser Rechtssphäre garantirt, bildet sie offenbar einen hervorragenden

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 60, a. 3; q. 61.

Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung. Gerade auch die actuell so bedeutsamen Forderungen nach Arbeiterschutz, Festsetzung eines gerechten Lohnes, nach Einführung strengerer Wuchergesetze, nach einem wirksamern Schutz des Erwerbslebens u. s. w. stützen sich direct oder indirect auf das Princip der ausgleichenden Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes.

6. Wenn man die Gerechtigkeit das Fundament der Staaten nennen darf, so legt jede tiefergehende Verwirrung und Aufregung des socialen Lebens die Vermuthung nahe, daß eben jenes Fundament in irgend einer Weise Schaden gelitten hat. Ein verständiger Politiker wird darum auch *heutzutage* vor allem und mit größtem Ernste die wichtige Frage sich vorlegen müssen, ob nicht etwa der Staat bisher seine natürliche Aufgabe und Pflicht verabsäumt habe, und ob nicht das staatliche und gesellschaftliche Leben in *Widerspruch zu den Forderungen der Gerechtigkeit* getreten sei[1].

Der Staat soll das Recht verwirklichen auf der ganzen Linie des socialen Verkehrs und darum auch für das Reich der ökonomischen Beziehungen. Ja gerade hier vorzugsweise, weil nirgends mehr die Selbstliebe, die Eigensucht eine Auflösung der gesellschaftlichen Zusammenhänge bewirken, den ganzen Bau der Gesellschaft erschüttern und zum Wanken bringen kann. Hat der heutige Staat *diese* seine Aufgabe erfüllt? Das

[1] Gerade dieselben Theoretiker, welche die Aufgaben des Staates in maßloser Weise ausdehnen möchten, übersehen nicht selten die Mängel, die sich die Staaten auf dem ihnen naturrechtlich zugewiesenen Gebiete zu Schulden kommen lassen. So hat man die wohlklingende Phrase von der „*Verwirklichung der sittlichen Idee*“ als des eigentlichen Zweckes der Staaten erfunden. Ganz mit Recht sagt diesbezüglich *Karl Jentsch*: „Wenn einer menschlichen Veranstaltung Aufgaben gestellt werden, die wider ihre Natur sind, so erfüllt sie nicht nur diese nicht, sondern verfehlt meistens auch solche, die ihr wirklich obliegen“ (Weder Kapitalismus noch Communismus S. 373).

ist also die wichtigste und die erste Frage, die der Socialpolitiker zu beantworten hat.

Es beruht daher auf einer merkwürdigen Verkennung nicht bloß der menschlichen Natur, sondern zugleich auch der ganzen, furchtbaren Tiefe der heutigen socialen Fragen, wenn einzelne Schriftsteller in dem Bestreben, den Einfluß einer vielfach unchristlichen Staatsgewalt zu beschränken, ausschließlich von der stärkern Betonung der Liebe oder allein von der Kirche und der privaten Initiative die Neugestaltung des socialen Lebens erwarten zu müssen geglaubt haben.

Mit großem Unrecht zwar wurde diesen Männern der Vorwurf „manchesterlicher" Gesinnung gemacht. Eine solche Anklage geht über das Maß erlaubter Kritik weit hinaus und zeigt, wie wenig die Ankläger das Wesen des Manchesterthums einerseits und die Intentionen jener Socialpolitiker andererseits verstanden haben. Nicht auf die natürlichen Triebe, nicht auf den Naturinstinct der Eigenliebe, wollen jene Männer die Gesetze der Volkswirtschaft aufbauen. Ihr Irrthum besteht vielmehr gerade umgekehrt in einer allzu idealen Auffassung des menschlichen und socialen Lebens, welche sie vergessen ließ, daß die Liebe zwar die Vollendung des Gesetzes, die Königin unter den Tugenden, das Endziel aller Gebote, die schönste Blüthe und Frucht des socialen Lebens ist, aber in der gegenwärtigen Ordnung, bei dem hartnäckigen Kampfe zwischen gut und bös im gefallenen Menschen, bei der elementaren Macht der Eigensucht keineswegs als Grundlage des Gesellschaftsbaues ausreichen kann.

Gewiß hat die Menschheit die heilige Pflicht, nach den höchsten Idealen zu ringen. Je mehr sie sich denselben nähert, um so besser werden sich unzweifelhaft die socialen Verhältnisse gestalten. Je mehr sie sich davon entfernt, um so stärker treten die Gegensätze auf, um so heftiger zeigen sich die socialen Krisen. Darum ist auch die freie, unbehinderte Wirksamkeit

der Kirche von einer geradezu eminenten Bedeutung für das sociale Wohl. Ihr Einfluß erstreckt sich sogar auf das Herz, das Gewissen, die innere Vervollkommnung des Menschen, die durch kein politisches Gesetz geregelt werden können. Ein von den Grundsätzen der christlichen Kirche innerlich geleiteter Bürger wird ganz gewiß den Forderungen der Gerechtigkeit ebensowohl genügen, wie den Pflichten der Liebe in seiner innern Gesinnung und in dem äußern Verkehrsleben [1]. Aber nicht alle Bürger nehmen den Geist des Christenthums in sich auf, und die Selbstsucht, welche solche Leute beherrscht, wird sich nicht auf eine Verletzung der Liebe beschränken, sondern oft gerade das, was dem Nächsten gebührt, nicht leisten oder lassen wollen. Hier muß der Staat mit seiner Gesetzgebung die Gerechtigkeit erzwingen. Die äußern Pflichten der Gerechtigkeit sind ja un-

---

[1] Es gibt also auch nach unserer Auffassung ein doppeltes Band unserer gesellschaftlichen Bestimmung: Gerechtigkeit und Liebe. Ueber die Nothwendigkeit der Liebe für das gesellschaftliche Leben äußert sich der hl. Thomas in der Summa contra gentiles (ed. Uccellii [Romae 1878] lib. 3, cap. 130): Non sufficit pacem et concordiam inter homines per *iustitiae* praecepta conservari, nisi *ulterius* inter eos fundetur *dilectio*. Per iustitiam sufficienter hominibus providetur, ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc, quod uni ab aliis inferatur *auxilium* in his, quibus indiget, quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his, in quibus nullus ei tenetur per iustitiae debitum; aut, si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur ad hoc, quod se invicem homines adiuvarent, etiam praeceptum mutuae dilectionis superinduci, per quam unus alii auxilium ferat etiam in his, in quibus ei non tenetur secundum iustitiae debitum. — In ähnlicher Weise sagt Papst Leo XIII. in seiner Encyklika „Inscrutabili" vom 21. April 1878: Clare innotescit ac liquet, civilis humanitatis rationem solidis fundamentis destitui, nisi aeternis principiis veritatis et immutabilibus *recti iustique* legibus innitatur, ac nisi hominum voluntates inter se *sincera dilectio* devinciat, officiorumque inter eos vices ac rationes suaviter moderetur.

abhängig von der Gesinnung dessen, welcher sie zu erfüllen hat. Sie werden normirt durch ihr Object, und dieses Object ist das Recht der andern als Individuen und als Gesamtheit[1]. Von Heiden und Ungläubigen, von Wucherern jeder Art kann und muß daher durch das Gesetz die Beobachtung der Gerechtigkeit eventuell mit Zwang gefordert werden. Mag dann der Christ die Werke der Gerechtigkeit zugleich aus dem Beweggrunde der Nächstenliebe verrichten, mag er sogar in wahrhaft christlicher Gesinnung, z. B. als Arbeitgeber, über das Maß der strengen Gerechtigkeit hinaus, im Interesse seiner Untergebenen sich neue, große Opfer auferlegen — das Bewußtsein, als edler Menschenfreund, als Jünger Jesu Christi gehandelt zu haben, wird, abgesehen von dem übernatürlichen Lohn, schon hienieden sein Herz erweitern und mit Freude erfüllen. Aber man verwechsle doch niemals das Ideal mit der Wirklichkeit. Solange die staatliche Gesetzgebung nicht im Geiste der Gerechtigkeit angelegt ist, wird durch die Liebe edler Unternehmer für das Wohl der ganzen Gesellschaft keineswegs in ausreichender Weise gesorgt werden können. In einem manchesterlichen Staate, in einer Gesellschaft, die sich, soweit das öffentliche Leben in Betracht kommt, fast völlig vom Christenthum emancipirt hat, wird auch die bis zum Heroismus gesteigerte christliche Liebe nur vereinzelt zu helfen im stande sein. Alle ihre Bemühungen sind wie ein Tropfen auf heißem Stein, aber keine — Lösung der socialen Frage. Wer daher aus der hohen Bedeutung der Liebe für das gesellschaftliche Leben den Schluß ziehen wollte, man dürfe die Gesetze der liberalen Wirtschaft, besser gesagt: die Gesetzlosigkeit des Manchesterthums, unbehindert fortbestehen lassen, der würde die edelste Tugend, zwar unbewußt, aber thatsächlich, in den Dienst der legalisirten Ausbeutung und des plutokratischen Eigennutzes stellen.

[1] Vgl. Oesterr. Monatsschrift für Gesellschafts-Wissenschaft 1880, S. 330 ff.

Ein Blick auf die heutigen Verhältnisse genügt übrigens, um sofort erkennen zu lassen, daß nicht die Verletzung der Liebe allein die sociale Frage geschaffen hat. Das Uebel sitzt tiefer. Es ist ein Kampf um und gegen die Gerechtigkeit, um das Fundament nicht bloß der Reiche, sondern der ganzen menschlichen Gesellschaft, der unsere Zeit bewegt. Kein Wunder darum, wenn dieser Kampf mit größter Erbitterung geführt wird. Das Gerechtigkeitsgefühl ist dem Menschen angeboren und mit seinem gesamten Denken und Wollen so innig verwoben, daß das ganze Innere sich wegen erlittener Ungerechtigkeit aufbäumt. Gerade unser deutsches Volk aber besitzt ein besonders stark ausgeprägtes Gerechtigkeitsgefühl. Vielleicht möchte hierin nicht der letzte Grund erblickt werden können, weshalb in Deutschland die socialen Kämpfe der Gegenwart mit größerer Erbitterung geführt werden als in irgend einem andern Lande der Welt.

Ist aber die Verletzung der socialen Gerechtigkeit der hauptsächlichste Grund der gesellschaftlichen Nothlage, dann wird die Lösung der socialen Frage nur von der erneuten Verwirklichung der socialen Gerechtigkeit erhofft werden dürfen.

Eine Bemerkung möge noch an dieser Stelle gestattet sein. Wenn auch die von uns mit allem Nachdruck bekämpfte Ansicht, welche eine Lösung der socialen Frage von dem Gesetz der Liebe allein erwartet, scheinbar sehr scharf die umgestaltende Kraft des Christenthums betont, wird sie dennoch der wirklichen Bedeutung desselben nicht ganz und voll gerecht. Wie die Kirche es nicht billigen darf, daß der Einzelne die Gerechtigkeit verletzt, so kann sie ebensowenig schweigen zur Mißachtung oder Vernachlässigung der socialen Gerechtigkeit durch den Staat. Im Gegentheil galt es zu allen Zeiten als eine ihrer schönsten Aufgaben, gerade die Mächtigen der Erde über deren Pflichten der Gesamtheit des Volkes gegenüber zu belehren und die Staatslenker zur Wahrung der Gerechtigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung eindringlich zu ermahnen.

2. Die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

1. Da der Staat keineswegs das ganze Sittengesetz zu verwirklichen hat, vielmehr sich seiner natürlichen Bestimmung und Befähigung nach auf die Verwirklichung des Rechtes beschränken muß, so werden an dieser Stelle nicht alle sittlichen Pflichten des Menschen den Gegenstand der Untersuchung bilden können. Wir dürfen in unserer Frage die sittlichen Anforderungen, welche die innere Welt des Menschen, sein Verhältniß zum letzten Endziel, zu den innern Begierden und Gemüthsbewegungen, zur menschlichen Gebrechlichkeit und Wandelbarkeit, ordnen sollen, außer Betracht lassen. Es beansprucht für den Augenblick nur jener Theil des Sittengesetzes unsere Aufmerksamkeit, welcher den Menschen nach seinen äußern, geselligen Beziehungen ins Auge faßt, ihn in das richtige Verhältniß zu den übrigen Menschen und zur Gemeinschaft setzen soll. Schließlich handelt es sich auch hierbei nur um jenes Band unserer gesellschaftlichen Bestimmung, dessen Schutz und Erhaltung den wesentlichsten Bestandtheil des Staatszweckes bildet, um Recht und Gerechtigkeit[1].

Entsprechend den Bedürfnissen und Forderungen der gegenwärtigen Zeit nehmen schließlich diejenigen Gesichtspunkte der

---

[1] *Cicero*, De officiis I, 7: Iustitia ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continetur. Vgl. auch *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 2 in corp. — „Nicht jede Handlung, welche das Sittengesetz vorschreibt," sagt Freiherr v. Hertling (Aufsätze und Reden S. 84 f.), „kann Gegenstand einer rechtlichen Norm werden. Es bedarf dazu ... des socialen Charakters der Handlung, welcher den Handelnden in Contact mit den Mitmenschen bringt, und es muß die Handlung weiterhin mit einem nothwendigen Menschheitszwecke im Zusammenhange stehen, sei es, daß sie störend in seine Realisation eingreift und daher reprimirt werden muß, sei es, daß sie um eben dieser Realisation willen gefordert ist."

Gerechtigkeit, welche sich auf das materielle, wirtschaftliche Streben beziehen, unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Beginnen wir mit den Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

2. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit als solcher, und umgekehrt der Gesamtheit zu den einzelnen Gliedern.

Für das wirtschaftliche Gebiet kommen dabei vornehmlich in Betracht die iustitia legalis und die iustitia distributiva.

Erstere, die iustitia *legalis*, fordert die Unterordnung des privaten Interesses unter die Interessen der Gesamtheit für alle Fälle, in welchen ein irdisches Interesse einzelner Bürger mit dem Wohle aller collidirt. Die unzweifelhafte Pflicht einer derartigen Unterordnung ist ihrer Natur nach eine öffentlichrechtliche Pflicht, wenn sie auch Privaten obliegt und zum großen Theile auf privatrechtlichem Gebiete zur Geltung kommt.

Aber nicht minder hängt die gedeihliche Entwicklung aller socialen und insbesondere der wirtschaftlichen Verhältnisse eines Volkes ab von der treuen Wahrung der iustitia *distributiva*. Diese vertheilende Gerechtigkeit verlangt nämlich ein Doppeltes: einmal, daß die gemeinsamen Lasten den Kräften der Einzelnen entsprechend vertheilt werden; sodann, daß die Staatswohlthaten in einer dem Verdienste und den Bedürfnissen entsprechenden Weise zur Vertheilung gelangen.

3. Wenden wir zunächst unsere Aufmerksamkeit der iustitia *legalis* zu.

In der christlichen Auffassung gilt der Staat als eine Macht, die ihrer Universalität wegen sich über die engern Kreise jedes rein particulären Vortheils erheben kann und soll und darum berufen ist, die Einfügung und Unterordnung jedes Sonderinteresses nach Maßgabe der Forderungen des Gesamtwohles zu vollziehen. Bei möglichster Schonung der berechtigten

Freiheit und Autonomie soll die Staatsgewalt durch Gesetzgebung und Verwaltung widerstrebende ökonomische Interessen auszugleichen suchen, ferner die wirtschaftlichen Rechtsverhältnisse in einer Weise ordnen, daß der gemeinschädliche Egoismus zurückgedrängt, ein übermächtiges Hervortreten von Einzel- oder von Klasseninteressen auf Kosten der Gesamtheit verhindert werde.

Allerdings ist die pflichtgemäße Aufgabe des Staates, auf der ganzen Linie des wirtschaftlichen Lebens die Aeußerungen rechtswidriger Selbstsucht zu bekämpfen, so riesenmäßig groß und gewaltig, daß praktisch wohl niemals das Ziel vollständig und in gesunder, segensreicher Weise erreicht werden kann, wenn die Staatsgewalt nicht dabei auch jene Kräfte zur Geltung kommen läßt, welche eine ständisch organisirte Gesellschaft in sich birgt [1].

Die corporative Constituirung des Standes, sofern die Corporation durch Gesetz befähigt ist, einen genügenden Einfluß auf das Wirtschaftsleben geltend zu machen, bringt zunächst die individuellen Bestrebungen der Angehörigen des Standes, ihr individuelles Wohl in richtigen Einklang mit dem Gesamtwohl des Standes.

Die wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe des Staates und der Staatsgewalt bleibt es dann noch, als universale, alle Stände zur höhern Einheit des Volkes verbindende Macht die Interessen der verschiedenen Gruppen miteinander in Einklang zu bringen nach Maßgabe des Gesamtwohles der Nation.

Die großen Vorzüge einer berufsständischen Organisation der Gesellschaft liegen zu Tage.

In einer aufgelösten Gesellschaft vermag das Kapital, wenn nicht alles gegenüber den schwächern Concurrenten und den

[1] Dr. Fr. Hitze, Kapital und Arbeit (Paderb. 1880) S. 388 ff.

proletarischen Arbeitern, so doch viel mehr, als das Wohl des Volkes verträgt. Durch nichts wird der mächtigere Kapitalist gehindert, in wildem Concurrenzkampfe die schwächern Mitbewerber zu vernichten. Ist aber der Stand corporativ organisirt, dann kann, wenn die Organisation und ihre Wirksamkeit eine gute, zweckmäßige, wirklich gerechte ist, Arbeit und Erwerb allen Standesgenossen gesichert werden.

Ebenso vermögen die organisirten Arbeiter sich bessere, der Gerechtigkeit entsprechende Arbeitsbedingungen zu erringen, wozu die isolirten Arbeiter absolut unfähig bleiben[1].

Auch für die Interessen der Consumenten ist in einer ständisch organisirten Gesellschaft besser gesorgt als in der aufgelösten Gesellschaft. Ein geregelter Wettbewerb vermag durch Erzielung stätig fortschreitender Solidität und Schönheit der Producte das ganze Gewerbe dauernd in die Höhe zu bringen und darum mittelbar den wahren, materiellen Fortschritt der ganzen Gesellschaft zu fördern. Die regellose Concurrenz aber schädigt auf die Dauer die Gesamtheit ebensosehr, wie sie die wirtschaftliche Existenz der Standesgenossen jeden Augenblick in Frage stellt. Der siegreiche Concurrent, der seine Mitbewerber glücklich aus dem Felde geschlagen, beherrscht schließlich den Markt und bestimmt die Preise. Das consumirende Publikum hat dann allein die Kosten des Kampfes und des Sieges zu tragen.

Man kann darum ohne Zweifel Stöckl beistimmen, wenn er in seiner Schrift „Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart" zunächst im Hinblick auf die gewerblichen Körperschaften sagt: „Wer für eine neue corporative Constituirung der gewerblichen Stände plaidirt, der verlangt damit, principiell genommen, nichts anderes, als daß die natür-

[1] Gerade darin liegt eine gewaltige Zugkraft der heutigen Socialdemokratie, daß sie von den industriellen Arbeitern als Vertreterin ihres Standes aufgefaßt wird.

liche, gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt werde, daß die Mechanisirung und Atomisirung der gesellschaftlichen Stände, wie sie in der absoluten Gewerbefreiheit zum Ausdruck kommt, aufhöre und die natürliche, organische Bildung des gesellschaftlichen Körpers wieder Platz greife; daß der corporative Trieb, der in der Natur der menschlichen Gesellschaft und der Stände, in die sie sich gliedert, angelegt ist, nicht länger mehr gewaltsam zurückgedrängt, sondern daß ihm vielmehr wiederum die Bahn frei gemacht werde, um sich zu bethätigen und wirksam zu erweisen. Und all dies wiederum deshalb, weil nur unter der Bedingung, daß die natürliche gesellschaftliche Ordnung in solcher Weise restaurirt wird, die Gesellschaft wieder in den Fluß einer gesunden Entwicklung eintreten kann, und dieses gesunde gesellschaftliche Leben selbst wiederum die unerläßliche Bedingung und Voraussetzung einer gedeihlichen Wohlfahrt aller Glieder der Gesellschaft ist." [1]

4. Die iustitia *distributiva*, als zweiter Bestandtheil der allgemeinen Gerechtigkeit, ordnet die Vertheilung der Lasten und Wohlthaten im Staate. Sie ist eine Pflicht der Staatsgewalt und fordert, daß die Lasten den Kräften der Bürger, die Wohlthaten ihrem Verdienst und den Bedürfnissen entsprechend zugetheilt werden.

Von höchster Bedeutung für das Volkswohl ist vor allem die Wahrung der Gerechtigkeit im Steuerwesen.

Der generelle Rechtsgrund der Steuerverpflichtung ist, um Stahls Ausdruck zu gebrauchen, „schlechthin die Unterthanschaft. Wie solcher Geldaufwand im Wesen und Zweck des Staates mit Nothwendigkeit liegt, so müssen ihn auch seine Glieder aufbringen. Die Nation gibt als Ganzes die Mittel

[1] Vgl. Encyklika „Humanum genus" (1884) S. 40 (41) f. — Encyklika „Rerum novarum" (1891) S. 68 (69) ff.

für ihren Beruf als Staat, und jeder Einzelne muß geben, weil er Glied der Nation ist“ [1]. Man hat diese mit der oben dargelegten organischen Auffassung von Ursprung und Wesen des Staates zusammenhängende Begründung der Steuerpflicht nicht gerade sehr passend „Opfertheorie“ genannt. Ihr gegenüber steht die sogen. „Genußtheorie“, welche die Steuer als eine Gegenleistung für den Mitgenuß der Güter auffaßt, die aus der Staatsverbindung für die einzelnen Bürger oder Sonderwirtschaften erwachsen.

Die Auffassung einer Abgabe als Gegenleistung für einen staatlicherseits gewährten Vortheil hat ihre Berechtigung zur Begründung der sogen. Gebühren. Ueberall, wo eine Staatsthätigkeit nicht so sehr dem Nutzen der Gesamtheit in gleicher Weise dient, sondern einzelnen Privaten einen ganz besondern Nutzen vor andern gewährt, oder wo diese Staatsthätigkeit durch den Willen oder die Schuld Einzelner besonders veranlaßt wird, ist eine Gebühr als Entgelt der besondern Mühewaltung und als Ersatz der Kosten zulässig. Die Gebühren dürfen um so höher sein, je mehr der Privatvortheil des einzelnen Bürgers durch jene Staatsthätigkeit gefördert wird. Sie werden um so niedriger sein, je mehr die Gesamtheit selbst ein Interesse an dem Vollzug der staatlichen Thätigkeit hat. Darum fordert das öffentliche Gesundheits-, das Unterrichts- und Justizwesen die niedrigsten Gebührensätze, während höhere Gebühren von der volkswirtschaftlichen Verwaltung je nach der Leistungsfähigkeit der Interessenten bezogen werden dürfen.

Insbesondere wird bei der Vertheilung der Communalabgaben die Berücksichtigung von Leistung und Gegenleistung, von Last und Vortheil eine berechtigte Rolle spielen können. Für Gemeindeeinrichtungen, welche ausschließlich im Interesse

[1] Rechtsphilosophie II, 2, § 121. — *Lehmkuhl*, Theol. moralis I, n. 982. — Helferich, Allgemeine Steuerlehre (in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III [2. Aufl.], 137 ff.).

einzelner Bürger oder der besitzenden Klasse getroffen sind, z. B. kostbare städtische Badeeinrichtungen, luxuriöse Anlagen u. dgl., welche den niedern Ständen gar nicht oder kaum zu gute kommen können, haben gerechterweise nur die Interessenten aufzukommen. Aehnliche Voraussetzungen werden zuweilen auch in den größern, staatlichen Verhältnissen sich verwirklichen. Damit ist aber keineswegs der Beweis erbracht, daß allgemein in der Steuer, welche zur Befriedigung der staatlichen Bedürfnisse von den Unterthanen zu entrichten ist, ausschließlich oder auch nur vorzugsweise eine bloße Gegenleistung für staatliche Leistungen erblickt werden dürfte.

Es würde eine solche Auffassung der Steuer ihre principielle Stütze lediglich in der gänzlich unhaltbaren atomistischen Lehre vom Ursprung und Wesen des Staates suchen können, als wäre der Staat nur eine auf Willkür beruhende, durch freien Vertrag gegründete Gesellschaft, der Staatsbürger nicht ein durch höhere sittliche Pflichten an den Staat gebundener Unterthan, sondern lediglich ein den persönlichen Vortheil suchender, durch keine Bande solidarischer Verpflichtung mit der Gesamtheit verbundener Contrahent.

5. *Der Staat darf jedoch die Steuerpflicht der Bürger nicht willkürlich in Anspruch nehmen.* Damit eine bestimmte Einzelsteuer den Forderungen der Gerechtigkeit entspreche, muß sie nothwendig, allgemein, gleichmäßig vertheilt sein.

Die Gerechtigkeit verlangt erstens, daß die Steuern wirklich *nothwendig*, d. h. durch den Beruf des Staates und seine vernunftgemäßen Bedürfnisse gefordert werden. Andernfalls ist die Steuer ungerecht, ein unbefugter Eingriff in die Privatrechtssphäre der einzelnen Bürger mit allen rechtlichen Folgen und Pflichten, welche sich auch sonst an die rechtswidrige Vermögensschädigung für die Schuldigen zu knüpfen pflegen.

Die Steuer muß zweitens allgemein sein, d. h. alle ökonomisch selbständigen Staatsangehörigen, sofern dieselben durch die Steuerleistung nicht in ihrer Existenz bedroht oder, sei es auf Grund eines wohlerworbenen historischen Rechtes, sei es zur Compensation anderweitiger, dem Staate über die Grenzen der Pflicht hinaus geleisteter Dienste, mit Recht ganz oder theilweise befreit sind, müssen zur Zahlung der Steuerabgaben herangezogen werden. Wo der kleine Mittel- und Lohnarbeiterstand durch indirecte Steuern bereits unverhältnißmäßig stark belastet ist, kann die Steuerfreiheit des „Existenzminimums" gewiß nicht als eine Durchbrechung des Princips der Allgemeinheit gelten. Absolute Steuerfreiheit jedoch dürfte wohl nur die auch zu minimalen Leistungen unfähige Armut beanspruchen können.

Endlich soll auch die Steuer gleichmäßig vertheilt und erhoben werden. Montesquieu hat einmal gesagt: „Zur Bestimmung keiner Sache wird mehr Weisheit und Klugheit erfordert als zur Bestimmung des Theils, den man der Nation nimmt, und des Theils, den man ihr läßt." [1] Das bleibt nicht nur wahr, wenn man die Wirkungen der Steuern in ökonomischer Hinsicht ins Auge faßt, sondern auch unter der alleinigen Rücksicht der Gerechtigkeit.

Gerecht wäre jedenfalls ein Steuersystem nicht, welches ohne Rücksicht auf die individuelle Vermögenslage, auf die verschiedene Steuerkraft, jedem Staatsangehörigen den numerisch gleichen Betrag abnehmen wollte. Demgegenüber behielte Mirabeaus Wort seine Geltung: Kopfsteuern solle man den Pferden, nicht aber den Menschen auflegen.

Nein, nicht die rein numerische Gleichheit, sondern eine der Leistungsfähigkeit entsprechende Belastung entspricht einzig und allein der iustitia *distributiva*, welche das gemeinsame Po-

[1] De l'esprit des lois l. 13, ch. 2.

stulat jeder Gerechtigkeit, das „suum cuique“, auch auf das Steuerwesen überträgt: Jedem die Last, die er nach seinen individuellen Verhältnissen, nach seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu tragen im stande ist, wie umgekehrt ein jeglicher seinerseits als Staatsbürger verpflichtet ist, im Verhältniß zu seiner wirtschaftlichen Kraft zu den Lasten des Staates beizutragen.

6. Die genauere Besprechung des Princips der Gleichmäßigkeit in der Vertheilung der Steuerlast erheischt ein Eingehen auf die wichtigste Unterscheidung der Steuern.

Man theilt die Steuern in directe und indirecte ein.

Zu den directen Steuern werden in der Praxis allgemein die Einkommen-, Klassen-, Grund-, Gebäude-, Gewerbesteuern gerechnet.

Indirecte Steuern nennt man dagegen namentlich die verschiedenen Arten von Verbrauchssteuern, seien es innere, d. h. beim inländischen Producenten erhobene Verbrauchssteuern auf Salz, Tabak, Zucker, Getränke u. s. w., oder die in Monopolform erhobenen Verbrauchssteuern, oder endlich Einfuhrzölle, welche nach Absicht des Gesetzgebers die ausländischen Producenten belasten sollen.

Die Theorie verbindet mit dem Namen directe bezw. indirecte Steuer nicht immer denselben Begriff.

Im Anschluß an Rau nennt Ad. Wagner „directe“ Steuern solche, bei denen die Forderung der Steuerzahlung sich unmittelbar an diejenigen Personen richtet, welche der Gesetzgeber belasten will. Hier ist der Steuerzahlende zugleich der Belastete oder der Steuerträger. Werden dagegen Steuern von Personen gefordert, die sie nach der Absicht der Staatsgewalt nicht selbst tragen, sondern auf den eigentlichen Steuerträger „überwälzen“ sollen, dann spricht man von mittelbar erhobenen oder indirecten Steuern. Bei den Verbrauchssteuern z. B. handelt es sich um eine Besteuerung von Waren, wobei

es offenbar leichter ist, die Steuer vom Producenten oder Verkäufer, als von den zahlreichen Einzelkäufern zu erheben. Gleichwohl müssen die Käufer die Steuer tragen, indem ihnen der Preis der Ware um die Steuer erhöht wird.

Hier ist also die directe oder indirecte Belastung des eigentlichen Steuerzahlers der Eintheilungsgrund gewesen.

Indessen auch das administrativ-technische Verfahren der Veranlagung der Steuer bietet einen von namhaften Nationalökonomen, wie Neumann, neuerdings von Ad. Wagner u. a., anerkannten Eintheilungsgrund. Demnach heißen „directe" Steuern solche, welche nach einigermaßen feststehenden Thatsachen des Erwerbs, des Vermögens, des Einkommens u. s. w., daher vornehmlich nach Katastern veranlagt werden können; „indirecte" dagegen solche, die von zufälligen Thatsachen und Handlungen abhängen und daher nach Tarifen veranlagt und erhoben werden. Die indirecten Steuern treffen nicht im voraus bestimmte einzelne Personen, sondern jeden Beliebigen dann, aber auch nur dann, wenn er bestimmte Ausgaben macht, z. B. eine Ware kauft, auf welche das Gesetz eine Steuer gelegt hat [1].

7. Welche Art der Besteuerung ist nun am besten geeignet, eine der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Einzelnen entsprechende Belastung herbeizuführen?

v. Schäffle bezeichnet die directe Einkommensteuer „allein und allgemein angewendet" als „das volkswirtschaftliche Ideal". Sie stört nirgendwo das eigentliche Erwerbs-

[1] Vgl. Ad. Wagner, Finanzwissenschaft II (2. Aufl., Leipzig 1890), 237 ff. — Stempelgefälle, Gerichtskosten sowie sonstige Taxen und Gebühren werden zuweilen zu den indirecten Steuern gerechnet, häufiger jedoch neben die directen und indirecten Steuern unter den Namen „Gebühren" gestellt. — Hoffmann (Lehre von den Steuern [Berlin 1840] S. 71) nennt die Steuern auf den Besitz directe, auf Handlungen indirecte. — Vgl. auch v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik (Tübingen 1880) S. 58 ff. 75 ff.

leben und ist ihrer Natur nach am besten zu einer gleich austheilenden Belastung des Volkes geeignet. Denn „wenn auch die Art und die Höhe des Einkommens nicht allein den Maßstab der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit darstellen, vielmehr andere die letztere beeinflussende Momente daneben berücksichtigt werden müssen, so sind sie doch mit Recht als der wichtigste und praktisch am einfachsten anzuwendende Maßstab dafür gegenwärtig anzuerkennen“ [1].

Das Princip der Gleichmäßigkeit fordert daher eine solche Vertheilung der Steuern auf die Pflichtigen, daß dieselben nach dem Verhältnisse ihrer, im reinen Einkommen sich darstellenden, jeweiligen Steuerkraft belastet werden.

Der Gerechtigkeit durchaus entsprechend ist es, wenn bei der Bemessung der Steuern nicht bloß die Höhe, sondern ebenso auch die Art des Einkommens berücksichtigt wird.

So verträgt z. B. das völlig arbeitslose Einkommen, der Glücksgewinn, d. i. der Fund oder Spielgewinn, eine stärkere Besteuerung wie das Einkommen, das sich als „erworbenes“, d. i. erarbeitetes, darstellt [2]. Die Arbeit ist der naturgemäße, regelmäßige Weg zum Besitz, zugleich der bestbegründete Titel des Eigenthums, die innigste Verknüpfung der Sache mit der Person. Zwar werden innerhalb einer auf Eigenthum gegründeten Gesellschaftsordnung immerhin Fälle eintreten können, die auch einen arbeitslosen Erwerb als gerechtfertigt erscheinen lassen. Allein man wird es als billig und gerecht anerkennen

[1] Ad. Wagner in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III (2. Aufl.), 296. — Zu jenen „andern, die Leistungsfähigkeit“ beeinträchtigenden Momenten gehören z. B. große Kinderzahl, Verpflichtung zum Unterhalt armer Verwandten, Krankheit, Unglücksfälle u. dgl. Dieselben gewähren zweifelsohne einen Anspruch auf Steuerermäßigung.

[2] Vgl. Dr. Rob. Meyer, Die Principien der gerechten Besteuerung (Berlin 1884) S. 353 ff.

müssen, daß dann der normale, naturgemäße Erwerb durch Arbeit innerhalb des Steuersystems doch vor dem außerordentlichen Erwerbe bevorzugt wird.

Dasselbe Princip behält seine Geltung ebenfalls für einen Erwerb, der zwar nicht völlig arbeitslos sich vollzieht, dessen Höhe aber in gar keinem Verhältnisse steht zu der geleisteten Arbeit, vielmehr auf eine glückliche Conjunctur, auf allgemeine Ursachen und Verhältnisse sich zurückführt. Hierhin gehört der Conjuncturengewinn überhaupt, ganz besonders aber der Speculationsgewinn an der Börse.

Anders verhält es sich jedoch mit den Erbschaften. Vorab kann die Erbschaft innerhalb der nächsten Verwandtschaftsgrade überhaupt nicht nach Art eines arbeitslosen Glücksgewinnes behandelt werden, und fehlt hier, abgesehen von den Erbschaftsgebühren für Urkunden u. dgl., jeder Rechtsgrund für eine besondere Erbschaftssteuer. Die nächsten Erben sind, wie v. Schäffle mit Recht betont, „nach den Grundverhältnissen der jetzigen Gesellschaftsordnung lediglich die Fortsetzer der Persönlichkeit und der Geschäfte der Eltern und Großeltern. Ihre Erbtheile sind nicht neue Vermögenszugänge, sondern Splitter eines schon gebildet gewesenen, dem Familienzwecke durch alle Generationen gewidmeten Vermögens“ [1]. Aber auch die Erbschaft außerhalb der nächsten Verwandtschaftsgrade kann nicht genau so wie der Glücksgewinn betrachtet und behandelt werden. „Die juristische Auffassung, welche den Erben überhaupt als Fortsetzung der Person des Erblassers ansieht, hat auch in wirtschaftlicher Beziehung ihre Berechtigung. Der Erbe übernimmt einen Gütercomplex, dessen Bestimmung als Kapital bereits völlig ausgeprägt ist. . . . Darum kann für die Besteuerung der Erbschaft niemals die Besteuerung des Einkommens den Vergleichungsmaßstab bilden. Das Einkommen des

[1] v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik S. 510.

Erben wird nur um den Ertrag der Erbschaft vergrößert. Dieser Ertrag aber unterliegt (in Zukunft) wie jedes andere Einkommen der Besteuerung." [1]

Eine besondere Erbschaftssteuer bei Antritt der Erbschaft seitens eines entfernten Verwandten oder Fremden wird daher allein als anticipirte Mehrbelastung des Ertrages einer solchen Erbschaft im Verhältniß zu sonstigem, durch Arbeit „erworbenen" Einkommen sich geltend machen können. Sie darf, wie Rob. Meyer verlangt, höchstens so viel betragen, als das „nicht erworbene" Einkommen gegenüber dem „erworbenen" stärker besteuert werden soll, gleichsam die kapitalisirte Mehrbelastung des in Zukunft aus dem ererbten Vermögen zu ziehenden Einkommens darstellen. Eine Abstufung der Erbsteuer nach Verwandtschaftsgraden erscheint hierbei der Gerechtigkeit angemessen.

Endlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß remuneratorische Legate an die Dienerschaft, das Gesinde und Beamte des Erblassers, welche gewissermaßen als nachträgliche Belohnung für geleistete Dienste erscheinen, billigerweise behandelt werden müssen wie jedes andere durch Arbeit erworbene Einkommen.

Ebensosehr wie die höhere Besteuerung des „nicht erworbenen", mehr oder minder arbeitslosen Einkommens, entspricht die Mehrbelastung des sogen. fundirten Einkommens der Gerechtigkeit.

Das nicht fundirte Einkommen ist das Einkommen aus der Bethätigung der persönlichen Arbeitskraft; das fundirte dagegen alles Einkommen, welches mit Zuhilfenahme des eigenen

[1] Rob. Meyer a. a. O. S. 357. — v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik S. 471 ff. — Die von Wagner und Umpfenbach vertretene Ansicht, welche die Erbsteuer als Ausfluß eines staatlichen Miterbrechtes auffaßt, ist wissenschaftlich unbegründet und praktisch sehr bedenklich.

Besitzes erzielt wird, so das Renteneinkommen aus Kapitalbesitz, aus Verpachtung von Grundstücken, von Handels- oder Gewerbebetrieben, ferner Einkommen aus dem Selbstbetrieb von Landwirtschaft, Handel oder Gewerbe mit eigenem Besitz. Während das Einkommen aus der Arbeitskraft von vielen Zufälligkeiten abhängt, mit der Gesundheit und den arbeitsfähigen Jahren abnimmt oder gar aufhört, erfreut sich das Einkommen aus dem Besitz einer größern zeitlichen Dauerhaftigkeit. Das Einkommen der Arbeit hat daher die Aufgabe, nicht bloß den gegenwärtigen Bedürfnissen zu dienen, sondern muß auch für die Zeit der Arbeitsunfähigkeit und des Alters die nothwendigen Subsistenzmittel sicherstellen. Diese und ähnliche Rücksichten lassen aber offenbar das jährliche Einkommen aus der Arbeit als weniger leistungsfähig für Steuerzahlung erscheinen wie das fundirte Einkommen.

8. Abgesehen von einer Berücksichtigung der verschiedenen Art des Einkommens in einzelnen besondern Fällen, entscheidet fürs allgemeine über die Höhe der Steuer natürlich die Höhe des Einkommens.

Hierbei kommen zwei Systeme in Betracht: das System der progressiven und das System der proportionalen Besteuerung.

Letzteres glaubt die durch die Gerechtigkeit geforderte „gleichmäßige" Besteuerung nur dann gewahrt, wenn ein jeder die gleiche Quote seines Einkommens als Steuer zu zahlen habe. Bei der progressiven Einkommensteuer dagegen steigt das zu entrichtende Steuerprocent mit der Höhe des Einkommens[1].

Ganz richtig hat Ch. Bodin bemerkt, die Entscheidung in der Frage nach proportionaler oder progressiver Besteuerung hänge wesentlich von der Entscheidung der andern Frage ab:

[1] So, wenn z. B. das erste Tausend mit 1%, das zweite mit 2%, das dritte mit 3% durch die Steuer in Anspruch genommen würde.

welcher Art von Gerechtigkeit die allgemeine Steuerpflicht unterliege. Ist die Steuer bloß eine Vergeltung der öffentlichen Aufwendungen, die im Interesse der Bürger geschehen, nur ein Aequivalent für die gesellschaftlichen Vortheile, die der Bürger als solcher genießt, dann muß ein jeder die öffentlichen Kassen in demselben Verhältnisse mit seinen Abgaben speisen, in welchem die öffentlichen Ausgaben ihm zum Vortheile gereichen, d. i. also (arithmetisch) proportional zu seinem Vermögen. Wenn man aber die Steuerpflicht nicht auf die iustitia commutativa zurückführt, sondern auf die legale und distributive Gerechtigkeit, auf die persönliche Pflicht des Bürgers, seinen Kräften entsprechend für die Bestreitung der öffentlichen Ausgaben beizutragen, dann muß ein jeder eben nach dem Maße seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit Steuern entrichten [1].

Zur rechtlichen Begründung der Progression dient die unbestreitbare Thatsache, „daß die ‚wirtschaftliche Leistungsfähigkeit' in stärkerem Verhältniß als das Einkommen steigt, indem mit der Vergrößerung des letztern das ‚freie' Einkommen, selbst neben besserer Bedürfnißbefriedigung, . . . eine immer größere Quote des Einkommens ausmacht" [2]. Also nicht etwa der Umstand, daß der Millionär den höhern Procentsatz der Einkommensteuer kaum so „fühlt" wie der Taglöhner den geringern, rechtfertigt die Progression, sondern die höhere Leistungsfähigkeit, da der Millionär, bei „standesgemäßem" Leben und sogar reichlicher Befriedigung aller seiner vernunftgemäßen Bedürfnisse, auch thatsächlich den relativ größern Steuerbetrag leichter für den Staat erübrigen kann als der arme Lohnarbeiter oder Handwerker den geringern Betrag [3].

---

[1] Vgl. bei *Chr. Antoine*, Cours d'Économie sociale p. 122 s.

[2] Ad. Wagner bei Schönberg a. a. O. S. 300.

[3] Neumann, Die progressive Einkommensteuer (Leipzig 1874) S. 142. — Rob. Meyer (a. a. O. S. 332) will die Argumentation

Die Progressivsteuer bewirkt also eine verschiedene Besteuerung der Einkommen je nach ihrer Größe. Allerdings mag es schwer sein, einen festen Maßstab für die Progression der Steuersätze zu finden; vielmehr wird sie, wie Neumann hervorhebt, „nach dem Umfange menschlicher Kraft stets willkürlich bleiben; sie wird aber trotz dieser Willkür unter den Voraussetzungen erheblicher Steuerlast und bedeutender Vermögensunterschiede immer noch den Vorzug haben vor der nicht willkürlichen schreienden Ungerechtigkeit der proportionalen Steuer“ [1].

Die Progression hat selbstverständlich ihre Grenze und darf keine allzu schroffe sein. Die Behauptung aber, daß jede Progression nothwendig zu dem ungereimten Ergebnisse einer 100procentigen Steuer führen müsse und somit schließlich das ganze Einkommen absorbiren würde, wird heute wohl von niemanden mehr ernst genommen [2].

Neumanns nicht gelten lassen. Dieselbe führe zu der Rauschen Reineinkommenstheorie zurück, rechtfertige aber nicht die eigentliche Progressivsteuer. Er stützt die Berechtigung der progressiven Besteuerung in anderer Form auf das Princip der Opfergleichheit: „Solange man speciell die bei der technischen Einkommensteuer gewöhnlich in Betracht kommenden Quoten von 5—10 % ins Auge faßt, wird man sich kaum ein bestimmtes Urtheil darüber bilden können, ob das von einer solchen Steuer bei verschiedenen Einkommensgrößen hervorgerufene Opfer gleich oder ungleich groß ist. Dagegen kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, sobald man an größere Einkommensabzüge, z. B. $^1/_2$—$^1/_3$ des Einkommens, denkt. Der Mann, der von 1200 Gulden Einkommen auf 800 oder 600 beschränkt wird, muß seine Bedürfnisse gegen den frühern Zustand mehr einschränken als derjenige, der von 2400 Gulden auf 1600 oder 1200 reducirt wird. ... Insofern nun der Schluß gerechtfertigt ist, daß auch die Wirkung einer geringern Schmälerung des Einkommens verhältnißmäßig dieselbe bleibe, läßt sich behaupten, daß das Princip der Opfergleichheit die progressive Besteuerung verlange.“

[1] Neumann a. a. O. S. 149.

[2] An Stelle der Progressivsteuer wird vielfach die Degression empfohlen; das Degressivsteuersystem besteht darin, daß man einen

9. In letzter Zeit ist die Frage wiederum vielfach ventilirt worden, ob neben der Einkommensteuer noch eine Vermögenssteuer vom Standpunkte der Gerechtigkeit zulässig sei.

Es begreift sich, daß die besitzenden Klassen nicht ohne Bedenken zu einer solchen Steuer sich verstehen können. Namentlich die handel- und gewerbetreibenden Personen scheuen mit Rücksicht auf den Credit die Kundgebung ihres wechselnden Vermögensstandes noch mehr wie die zu einer vernünftigen und wirksamen Einkommensteuer wesentlich gehörende Declarationspflicht hinsichtlich des jährlichen Gewinnes [1].

---

festen Steuersatz annimmt und diesen für die kleinern Einkommensgrößen ermäßigt. Die Grenze, von der abwärts der Steuerfuß niedriger wird, bildet ein relativ mäßiger Einkommensbetrag, so daß also noch die große Masse der Steuerträger dem gleichen Steuerfuß unterliegt. Der Rechtsgrund für diese Erleichterung der kleinern Einkommen ist derselbe, welcher für die vollständige Befreiung der Unvermögenden spricht. „Muß man diese als unfähig, überhaupt eine directe Steuer zu tragen, bezeichnen, so muß man auch consequent die ihnen im Einkommen nach obenhin zunächst Stehenden für relativ minder leistungsfähig erklären als die Vermöglichern" (Helferich in Schönbergs Handbuch III, 148 f.). — Zur Frage der Progressivsteuer vgl. auch Ad. Wagner, Finanzwissenschaft, II. Theil (2. Aufl., Leipzig 1890), S. 428 ff. — Uebrigens würde selbst auch eine stärkere Progression dort gerechtfertigt erscheinen, wo für die Wahlen das Dreiklassensystem besteht. Daß der Reiche mehr Steuern bezahlt wie der Arme, ist noch kein „Verdienst", sondern lediglich Pflicht. Ein „Verdienst" läge nur dann vor, wenn er über das pflichtmäßige Quantum hinaus sich mehr belasten ließe. Erst für eine solche Mehrbelastung könnte vielleicht den besitzenden Ständen als solchen dann auch ein größerer Einfluß auf das politische Leben gewährt werden.

[1] Für die Vermögenssteuer gilt nach den Reformgesetzen in Preußen statt der ursprünglich geforderten obligatorischen Vermögensanzeige die facultative. Doch ist den Veranlagungsbehörden wenigstens die Möglichkeit gegeben, eventuell einen Druck zur Ermittelung der Wahrheit üben zu können.

Gleichwohl dürfte die Miquelsche Steuerreform für Preußen, mit ihrer Vermögenssteuer von $^1/_2$ pro Mille, vom Standpunkte der Gerechtigkeit einer Anfechtung nicht unterliegen. Abgesehen davon, daß hierdurch das fundirte Einkommen, die Vermögensnutzung, stärker herangezogen wird als das nicht fundirte, darf die neue „Ergänzungssteuer" auch insofern Anerkennung finden, als dadurch das bedeutsame Princip in die Gesetzgebung eingeführt wurde, daß der Besitz als solcher steuerpflichtig sei. „Das Vermögen ist", wie Dr. Jastrow hervorhebt[1], „das breiteste Object, welches einer Steuer sich darbieten kann. Schon aus diesem Grunde darf die Steuerverfassung großer Staaten dieses Object auf die Dauer nicht außer acht lassen. Aus demselben Grunde ist ein Ueberblick über die Gruppirung und Vertheilung der Vermögen nicht nur im Interesse der staatlichen Finanzen, sondern im Interesse unserer gesamten Wirtschaftspolitik wünschenswerth, ja geradezu unerläßlich. Keine Steuer ist ferner so geeignet, den Besitzenden das Gefühl für ihre Pflichten vor Augen zu halten, welche ihnen der Besitz auferlegt, als gerade eine Steuer, die das Besitzthum als solches zum Steuerobject wählt." Dazu kommt, daß eine derartige Vermögenssteuer Objecte und Personen trifft, die sonst nicht in gebührender Weise zur Deckung der gemeinsamen Lasten herangezogen würden.

Wildparks, Lustgärten, Grundstücke in der Nähe großer Städte, welche der Eigenthümer unbebaut liegen läßt, um sie im rechten Augenblick mit um so größerem Gewinn zu verkaufen, werfen kein steuerbares Einkommen ab. Aber ertraglos sind sie nicht. Denn auch der Genuß, den Parkanlagen u. dgl. dem Besitzer gewähren, darf als ein Ertrag bezeichnet werden, noch mehr aber die jährliche Werthsteigerung bei brachliegenden Speculationsgrundstücken[2]. Auch der reichste Banquier endlich

[1] In H. Brauns „Socialpolit. Centralblatt" II, Nr. 15, S. 175.
[2] Ebd. S. 173 ff.

kann in dem einen oder andern Jahre „ohne Einkommen“ sein. Dennoch würde es dem allgemeinen Rechtsgefühl gar wenig entsprechen, wenn ein Millionär, der durch unglückliche Constellationen zufällig ohne Einkommen geblieben, der Hauptsache nach steuerfrei wäre.

10. Die bisherige Finanzpraxis leitete nur den geringern Theil der Steuereinkünfte unmittelbar aus dem Privateinkommen der Steuerpflichtigen ab. Statt dessen suchte man durch erkünstelte Systeme mittelbar, auf Umwegen, das Einkommen zu belasten.

Vor allem dienten dazu die sogen. Ertragssteuern. Während die Einkommensteuer den Ertrag erst dann besteuert, wenn er sich auf die an dem Ertrag theilnehmenden Personen vertheilt hat, belastet die Ertragssteuer diejenige Person, die augenblicklich das ertragsfähige Object innehat. Die ausschließliche Berücksichtigung des Objectes und seiner Ertragsfähigkeit setzt die Ertragssteuern in Widerspruch mit den Forderungen der Billigkeit. Denn offenbar wird die Leistungsfähigkeit einer Person zur Steuerzahlung allein durch den wirklichen Ertrag bestimmt und überdies durch den wirklichen Ertrag nur so weit, wie dieser als Reinertrag bei der Person verbleibt, nicht aber z. B. in der Gestalt von Zinsen an die Gläubiger abgetreten werden muß. Man nennt die Ertragssteuern auch Object- oder Realsteuern, weil dieselben sich unmittelbar an ein Object anschließen, im Gegensatze zur Einkommensteuer, die als Personal- oder Subjectsteuer bezeichnet wird, insofern sie den persönlichen Verhältnissen, der persönlichen Leistungsfähigkeit des Steuerzahlers Rechnung trägt. Die Hauptarten der Ertragssteuer aber sind einmal die Grundsteuer, sodann die Gebäudesteuer des Eigenthümers, endlich die Gewerbesteuer.

Von der Miquelschen Steuerreform sind die Grund-, Gebäude- und Gewerbesteuern als Staatssteuern „außer Hebung

gesetzt“ [1] und diese vom Staate freigelassenen Steuerquellen den Communen überwiesen worden. Allein die vom Gesetzgeber hierbei verfolgte Absicht, eine die Interessengegensätze ausgleichende gerechtere Vertheilung der Steuerlast zu bewirken, wird nicht erreicht werden, solange nicht zugleich durch eine geeignete Reform des communalen Wahlrechtes die Bevölkerung in den Stand gesetzt ist, sich zu schützen gegen die Interessenpolitik der socialen Schichten, in deren Händen sich heute die communale Verwaltung vorzugsweise befindet. Oder wer wäre naiv genug, anzunehmen, daß die jetzt in den communalen Vertretungen regierenden Großgrundbesitzer und Fabrikanten die Lasten der communalen Verwaltung vorzugsweise zu tragen bereit sein werden? Man hat einer geeigneten Reform des Wahlrechts gegenüber geltend zu machen versucht, daß eventuell die niedern Klassen der Bevölkerung einen ungebührlichen Ein-

[1] Die unentgeltliche Weggabe der Grundsteuer wird übrigens insbesondere von nationalökonomischer Seite sehr beanstandet. Adolf Wagner schreibt (in Schönbergs Handbuch III, 248 f.): „Die gelegentlich neuerdings geforderte völlige Beseitigung der Grundsteuer, selbst wenn alsdann die betreffenden Steuerpflichtigen durch directe Personalsteuern angemessen getroffen werden, hat doch wie bei allen lange bestehenden Realsteuern die mißliche Folge, einigermaßen wie ein Geschenk an den Grundbesitzer auf Kosten der Volksgemeinschaft zu wirken, und zwar wie ein Geschenk nicht nur im Steuerbetrage, sondern im Betrage der kapitalisirten Steuer.“ (Vgl. auch Jastrow a. a. O. Nr. 41, S. 485 ff.) Eine lange, durch Generationen hindurch bestehende Grundsteuer wirkt nämlich nicht mehr als Steuer, sondern wie eine Reallast. Beim Kauf und Verkauf wird darum die Grundsteuer von der Rente abgerechnet, infolgedessen sinkt der Werth des Gutes, der durch die kapitalisirte Rente dargestellt ist. Man kauft ein Gut, das nicht 200 Rente, sondern z. B. nur 174 liefert und dementsprechend weniger werth ist, als wenn es die volle Rente von 200 abwerfen würde. Mit der Beseitigung der Grundsteuer aber steigt die Rente wieder auf 200, mit ihr der Werth des Gutes in entsprechendem Maße. Die Differenz des frühern und nunmehrigen Werthes ist dann ein Geschenk an den gegenwärtigen Eigenthümer.

fluß gewinnen könnten. Es liegt uns gewiß ferne, den Anspruch auf größern Einfluß, welchen der Standesunterschied mit Recht begründet, verkennen zu wollen. Andererseits darf aber auch nicht übersehen werden, daß, was geistige Fähigkeit und Bildung betrifft, die Distanz zwischen den höhern und niedern Schichten heute erheblich geringer geworden ist, als sie in frühern Zeiten war. Während durch die allgemeine Schulbildung das geistige Niveau der geringern Leute sich bedeutend erhöht hat, ist es für die höhern Klassen dasselbe geblieben, wenn nicht sogar eine theilweise Erniedrigung stattgefunden haben sollte. Die Vorenthaltung des berechtigten Einflusses auch der mittlern und niedern Stände in Staat und Gemeinde kann darum unmöglich auf die gedeihliche Entwicklung unserer Verhältnisse einen günstigen Einfluß ausüben.

11. Viel umstritten ist die Frage nach der Berechtigung der indirecten Steuern, Aufwandssteuern, Verbrauchssteuern, Zölle u. dgl.

Was die Zulässigkeit der Schutzzölle betrifft zur Wahrung der wirtschaftlichen Existenz eines ganzen Standes, sowie zur Unterstützung einer noch schwachen Industrie bis zu ihrer Concurrenzfähigkeit mit dem Auslande, so ist oben, ausführlich darüber gehandelt worden.

Zölle und Auflagen auf ungesunde Waren, schlechten Kaffee, schädliche Getränke u. s. w. werden ebenfalls kaum zu beanstanden sein. Welchen Einfluß der Zolltarif auf die Lebensgewohnheiten eines Volkes ausüben kann, zeigte sich z. B. in der Zeit des Zollkrieges zwischen England und Frankreich. England beantwortete die französischen Schutzzölle Colberts mit einem hohen Zoll auf französische Producte, namentlich französische Weine. Zu gleicher Zeit schloß es mit Portugal einen Vertrag, der England für portugiesische Weine öffnete. Der französische Claret und Sect, von dem Shakespeare so häufig redet, verschwand seitdem immer mehr in England,

und man gewöhnte sich daran, Port und Sherry zu trinken. Mehr als das feuchte Klima war der Zolltarif die Ursache dieser Gewöhnung. So würde man auch heute durch Auflagen den verderblichen und schlechten Schnaps verdrängen und das Volk mehr an gutes Bier gewöhnen können.

Gewiß entsprechen auch die Luxussteuern, sofern man unter Luxus nicht gerade z. B. die Zulassung von Licht und Luft in die Wohnungen versteht, dem Rechtsgefühl des Volkes.

Wenn diese oder ähnliche Abgaben eine Erleichterung der directen Steuern für den kleinen Mann herbeiführen könnten, so wäre dies gewiß nicht von der Hand zu weisen. Ist es ja doch unbestreitbar, daß directe Steuern den kleinen Wirtschaften gegenüber besonders hart auftreten und in ihren Folgen für dieselben leicht verderblich werden können. Aber die indirecte Steuer birgt in sich die andere große Gefahr, daß unter dem Vorwande, den Steuerdruck zu vermindern, schließlich eine durchaus verwerfliche Steuerungleichheit verursacht und die „misera contribuens plebs“ unverhältnißmäßig belastet wird[1]. Gegen diese Ungerechtigkeit, nicht gegen die indirecten Steuern schlechthin richten sich unsere Ausführungen.

[1] Man begnügt sich vielfach, zur Begündung und Rechtfertigung einer indirecten Steuer hervorzuheben, daß der Steuerzahler dieselbe kaum „fühle“, da die Zahlung in den kleinsten Raten sich vollziehe und sich innerhalb eines Jahres auf zahlreiche Gelegenheiten vertheile. Gewiß verlangt es die politische Klugheit, daß man den Druck der Abgaben erleichtere, sie weniger „fühlbar“ mache. Allein soweit die Gerechtigkeit in Frage kommt, entscheidet nicht das mehr oder minder drückende „Gefühl“, das die Abgabe hervorrufen kann, sondern einzig der Umstand, ob eine derartige Steuer sich der relativen Leistungsfähigkeit der Steuerzahler anpasse, ob nicht das Gesamtsystem der indirecten Steuern schließlich eine relativ stärkere Herbeiziehung der ärmern Klassen zur Aufbringung der gemeinsamen Lasten bewirke. Auch noch in anderer Hinsicht stehen der indirecten Steuer wichtige Bedenken entgegen. Einmal, weil sie oft eine viel stärkere Belastung

Oder widerspricht es nicht offenbar der distributiven Gerechtigkeit, wenn die untern Volksklassen durch ein complicirtes System von indirecten Steuern und Abgaben heute noch in manchen Staaten über Gebühr belastet sind? Ebenso ungerecht ist die unverhältnißmäßig große Besteuerung der kleinen und mittlern Grundeigenthümer, während das mobile Kapital einer auffallenden Schonung sich erfreut. Man mochte — um nur ein Beispiel anzuführen — Millionen Mark an der Börse umsetzen und bezahlt nichts oder weniger dabei, als wer ein kleines Bauerngut kauft. Ohne Zweifel fordern diese und ähnliche

des kleinen Mannes herbeiführt, als der Gesetzgeber intendirte. Sodann, weil die Abschaffung einer einmal eingeführten indirecten Steuer die Belastung nicht so leicht von den Schultern des kleinen Mannes wieder wegzunehmen im stande ist. Den größten Vortheil hat in der Regel nicht der Staat, sondern das Kapital von den indirecten Steuern. Jede Veränderung wird hier von dem Egoismus benutzt, die Einführung sowohl wie noch mehr die Beseitigung der Abgabe. Nehmen wir an, eine Steuer würde auf den Wein gelegt im Betrage von $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter. Im Detailverkaufe rechnet man nicht mit so kleinen Beträgen, sondern die Erhöhung des Preises wird für den Liter gleich auf 5 oder 10 Pfennig sich belaufen, also das Zehn- bis Zwanzigfache der durch die Steuer bewirkten Erhöhung betragen. Soll diese Steuer später beseitigt werden, d. h. $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter, dann wird im Detailverkauf eine Herabsetzung des Preises doch nicht stattfinden, weil es eben $^1/_4$ oder $^1/_2$ Pfennig nicht gibt, und mehr vom bisherigen Preise abzulassen fällt dem Verkäufer nicht ein. Der Staat bezieht dann vielleicht Millionen weniger, aber das Volk zahlt ebensoviel wie früher, ja noch mehr, da der Ausfall an indirecten Steuern vielleicht jetzt durch directe Steuern gedeckt werden soll. — Nur wenn die indirecte Steuer sehr hoch war, dann wird die Beseitigung derselben eine Herabsetzung des Preises zur Folge haben, weil nun die Concurrenz mithilft. Vor einigen Jahren bestand in Hessen eine Consumsteuer auf Wein, zu 7 Pfennig per Liter. Als später die Steuer abgeschafft wurde, verlor der Staat Hunderttausende, während der Preis des Weines im Detailverkaufe derselbe blieb. Wer hatte den Vortheil von der Abschaffung der Steuer? Niemand anders als das Kapital.

Uebelstände, wo sie bestehen, schleunige Abhilfe. Die Steuerreform bildet allenthalben neben den Reformen auf agrarischem, gewerblichem, industriellem Gebiete einen hervorragenden Bestandtheil der socialen Frage. Wenn ein alter Philosoph sagte, daß in den staatlichen Einrichtungen die Ungerechtigkeit wie in Lapidarschrift erscheint, allen sichtbar und darum verführerisch oder zur Empörung reizend, so gilt dies nicht am wenigsten von den Formen der staatlichen Besteuerung.

12. Der andere Theil der vertheilenden Gerechtigkeit fordert, daß die Staatswohlthaten je nach Bedürfniß und Verdienst gleichmäßig vertheilt werden.

Zu den Staatswohlthaten rechnen wir zunächst die öffentlichen Aemter, sowohl wegen des großen Einflusses als auch wegen der damit verbundenen Einkünfte. Die Millionen von Steuern werden von allen Staatsangehörigen gezahlt. Darum darf auch der christliche Glaube kein Hinderniß der Anstellung sein. Die Zurücksetzung der Katholiken in dieser Hinsicht, ihre Ausschließung von den höhern und einträglichen Aemtern und die dadurch auf die Dauer bewirkte Vermögensverschiebung zu Ungunsten der katholischen Bevölkerung ist eine offenkundige Verletzung der iustitia distributiva.

Ebenso fordert die vertheilende Gerechtigkeit, daß nicht nur dem Handelsstande und der Großindustrie ihre Handels- und Gewerbekammern gesetzlich gewährt, sondern auch dem Handwerker- und Arbeiterstande, ebenso der Landwirtschaft ein entsprechendes Organ zur Vertretung der gemeinsamen Interessen zu theil werde. Haben die Kaufleute in dem Handelsrechte einen Ersatz gefunden für ihr altes Standesrecht, so fordern nicht minder die eigenthümlichen Bedürfnisse der ländlichen Bevölkerung, des Arbeiter- und Handwerkerstandes heutzutage ein besonderes Agrarrecht, Handwerker- und Arbeiterrecht, damit jedem Stande in seiner specifischen Art das ihm Gebührende werde.

Auf Grund der distributiven Gerechtigkeit fordert Leo XIII.[1], daß der Staat ferner insbesondere dem Arbeiterstande einen kräftigen und wirksamen Rechtsschutz zu theil werden lasse: „Es ist überdies die wichtige Wahrheit vor Augen zu behalten, daß der Staat für alle da ist, in gleicher Weise für die Niedern wie für die Hohen. Die Arbeiter sind vom naturrechtlichen Standpunkte nicht minder Bürger wie die Besitzenden, d. h. sie sind wahre Theile des Staates, die am Leben der aus der Gesamtheit der Familien gebildeten Staatsgemeinschaft theilnehmen, und sie bilden zudem, was sehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es also unzulässig ist, nur für einen Theil der Staatsangehörigen zu sorgen, den andern aber zu vernachlässigen, so muß der Staat durch öffentliche Maßregeln sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geschieht, so verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Richtig bemerkt in dieser Hinsicht der hl. Thomas: ‚Wie der Theil und das Ganze gewissermaßen dasselbe sind, so gehört das, was dem Ganzen gehört, auch gewissermaßen dem Theile an.‘[2] Unter den vielen und wichtigen Pflichten also, die ein für das Wohl seiner Unterthanen besorgter Fürst zu erfüllen hat, ist es eine der ersten, daß er allen Klassen seiner Unterthanen denselben Schutz angedeihen lasse, in strenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die ‚vertheilende‘ genannt hat.“ Kurz nachher[3] heißt es dann weiter: „Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen sorgfältig beachtet werden müssen und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde,

[1] Encyklika „Rerum novarum“. Offic. Ausg. S. 46 (47) f.

[2] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2. q. 61, a. 1 ad 2.

[3] Encyklika „Rerum novarum“ S. 52 (53).

so muß doch der Staat beim Rechtsschutze zu Gunsten der Privaten eine besondere Fürsorge für die niedere, unvermögliche Klasse sich angelegen sein lassen. Die Wohlhabenden sind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewiesen, sie haben die Hilfe eher zur Hand; dagegen hängen die Besitzlosen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Protection des Staates ab. Die Arbeiter also, die ja zumeist die Besitzlosen bilden, müssen vom Staat in besondere Obhut genommen werden."

13. Wie reichhaltig auch die Gesichtspunkte sind, welche die vertheilende Gerechtigkeit für die sociale und volkswirtschaftliche Betrachtung eröffnet, so wäre es dennoch andererseits verfehlt, wollte man die Vermögensvertheilung unmittelbar im volkswirtschaftlichen Sinne der distributiven Gerechtigkeit unterstellen.

Es ist der verdienstvolle Professor Gustav Schmoller, dem wir dieserhalb widersprechen müssen. Um ein unparteiisches Urtheil zu ermöglichen, unterbreiten wir dem Leser die diesbezüglichen Ausführungen des berühmten Nationalökonomen.

„Mit seinen Bedürfnissen dient der Mensch nur sich, mit seiner Arbeit, seinen Tugenden, seinen Leistungen dient er der Gesamtheit; und nur darauf kommt es in dem Urtheil über das Gerechte an, welches sie werthet."[1] „Gerecht" ist also nur dasjenige Urtheil, welches den Werth einer Leistung nach ihrer Beziehung zur Gesamtheit und in diesem Sinne nach ihrem „Verdienste" mißt. „Handelt es sich um die großen socialen Gemeinschaften und um das Gerechte in ihnen, so wird immer mehr oder weniger der Versuch gemacht werden, die verschiedenen Eigenschaften und Leistungen der Menschen in ihrem Gesamtergebnisse und in ihrem Zusammenhange mit

[1] Schmoller, Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart (Leipzig 1890) S. 230.

den Zwecken der Gemeinschaft zu wägen. . . . In der sittlichen Werthschätzung, von der das Urtheil über das Gerechte ausgeht, empfangen die Thätigkeiten der Einzelnen ihren Werth nach dem innern Zweck des Ganzen. Die wahre Gerechtigkeit, sagt Ihering, ist die allen Bürgern gleich zuwägende Abmessung der Folgen gegen die Thaten nach dem Maße des Werthes der letztern für die Gesellschaft." [1]

Auch die wirtschaftliche Thätigkeit käme demnach, wenn wir Schmoller richtig verstehen, für das „Recht" *nur* als ein der Gesamtheit geleisteter Dienst in Betracht. Für die „Belohnung" dieses „Verdienstes" hat die Gesellschaft bei Vertheilung der Güter gemäß der *distributiven* Gerechtigkeit Sorge zu tragen. Mehr oder minder, direct oder indirect, stellt sich somit die Vertheilung der Güter schlechthin als *staatliche* Function dar![2] Gegenüber der liberalen Vertheilung durch Angebot und Nachfrage wird hier der Staatssocialismus proclamirt, werden volkswirtschaftliche Institutionen verlangt, durch welche die Güter allein nach Maßgabe des Verdienstes um die Gesamtheit sich vertheilen. Die Smithsche Oekonomik kennt keine andere die Gütervertheilung beherrschende Gerechtigkeit als die Freiheit der Verträge, ohne Rücksicht auf das materielle Gemeinwohl der Gesellschaft. Schmoller zufolge ist lediglich diejenige Gütervertheilung „gerecht", welche nach dem Verdienste um die Gesamtheit den Antheil an den Gütern bemißt. Für die klassische Oekonomie war das Individuum alles, die Gesamtheit nichts. Hier wird umgekehrt die wirtschaftliche Thätigkeit, insofern sie bloß von den Einzelnen zur Befriedigung ihrer privaten Bedürfnisse geschieht, der Sphäre des „Rechts" vollständig entrückt.

---

[1] *Schmoller* a. a. O.

[2] Die distributive Gerechtigkeit ist eben eine Function der Staatsgewalt, wird von dieser nicht nur geschützt, sondern geübt.

Wir würden es lebhaft bedauern, wenn Schmoller wirklich diesen Standpunkt einnehmen sollte. Es wäre die Erneuerung des alten Irrthums: Mit dem Staate fängt erst das Recht an. Er gilt als Quelle alles Rechtes — auch des Vermögensrechtes. Und doch, was könnte denn selbstverständlicher sein als die Existenz eines natürlichen, in sich begründeten privaten Rechtes der Einzelnen vor jedem Staate, vor der Gesellschaft? Empfängt denn etwa der Mensch erst durch den Staat oder wegen der Dienste, die er der Gesamtheit leistet, das „Recht" auf sein Leben, seinen guten Namen, das Recht, zu arbeiten, die Früchte seiner Arbeit zu genießen, durch die Arbeit Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse zu erstreben? Das alles besaß der Mensch bereits vor dem Staate, und dieses Verhältniß wird auch nicht dadurch beseitigt, daß die privatwirtschaftliche Thätigkeit des Bürgers secundär ebenfalls den Zweck und die Bedeutung eines der Gesamtheit geleisteten Dienstes im Staate erhält.

Vielleicht aber, daß für Schmoller noch ein anderes Mißverständniß den Anlaß bot, die Functionen der distributiven Gerechtigkeit über Gebühr auszudehnen. Jenes Mißverständniß tritt klar zu Tage, wo Schmoller von dem Verhältniß der austauschenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa) zur vertheilenden Gerechtigkeit (iustitia distributiva) spricht: „Die Gerechtigkeit des Einzelverkehrs ist die sogen. austauschende. . . . Diese austauschende Gerechtigkeit steht aber nicht in eigentlichem Gegensatz zur vertheilenden, sie ist nur eine ihrer Unterarten, die nicht die ganze Gesellschaft und alle ihre Zwecke, sondern nur einen Theil derselben und einen besondern Zweck im Auge hat." [1] Das ist unrichtig. Die austauschende Gerechtigkeit ist keine Unterart der vertheilenden Gerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit überhaupt, so zwar, daß die Gerechtigkeit im all-

[1] Schmoller a. a. O. S. 239.

gemeinsten, generischen Sinne sich in die nebeneinander stehenden Unterarten der iustitia legalis, vindicativa, distributiva und commutativa scheidet. Was Schmoller als Wesen speciell der vertheilenden Gerechtigkeit bezeichnet, das suum cuique — daß jedem das Seinige zu theil werde —, ist das gemeinsame Wesen aller Arten der Gerechtigkeit, an dem somit in ihrer Weise auch die iustitia distributiva participirt.

Die Verwechslung der distributiven Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit schlechthin erklärt ebenfalls mit Leichtigkeit die andern Mißverständnisse, denen unseres Erachtens Schmoller zum Opfer gefallen ist.

Zunächst ist die Wahrung der iustitia distributiva in der That die Amtspflicht der Vorsteher einer Gesamtheit, und zwar muß diese distributive Gerechtigkeit gewahrt werden gerade bei den Zutheilungen, die unmittelbar von jenen Vorstehern — in unserem Falle von der Staatsgewalt — zu vollziehen sind. Wird somit die „Vermögensvertheilung" einfachhin unter den Gesichtspunkt der distributiven Gerechtigkeit gestellt, so nimmt das Wort „Vertheilung" plötzlich einen activen Sinn an. Der Staat hat dann nicht bloß durch seine Rechtsordnung mittelbar „das Sichvertheilen des Vermögens", das „Vertheiltsein" zu beeinflussen und nach der Norm der Gerechtigkeit zu regeln[1], sondern die Vertheilung

[1] Hierbei wird der Staat in kraft der distributiven Gerechtigkeit denjenigen, die für das Gemeinwohl von großer Bedeutung sind (z. B. dem Arbeiterstande), einen besonders wirksamen Rechtsschutz gewähren müssen, nach bester Möglichkeit dafür Sorge tragen, daß dem Arbeiter der gerechte Lohn nicht verkürzt werde. Allein der Arbeiter empfängt hierbei den Lohn nicht etwa von dem Staate und für Dienste, die er dem Staate geleistet hat, sondern für die im „Dienste" des Lohnherrn geleistete Arbeit. Die „Verdienste" des Arbeiters als solchen um die Gesamtheit aber werden belohnt durch den besonders sorgsamen Rechtsschutz, der ihm auch in Bezug auf Lohnforderung u. s. w. zu theil wird.

selbst unmittelbar, *activ zu vollziehen*. Die logische und rechtliche Voraussetzung einer derartigen directen Vertheilung des Vermögens durch den Staat aber wäre offenbar Staatseigenthum an allen materiellen Gütern und Besitzgegenständen. Denn vertheilen kann und darf der Staat nur das, was ihm gehört!

14. Es ist also bei Schmoller der Staatssocialismus nicht etwa das logische Ergebniß einer streng wissenschaftlichen Deduction, sondern eine unbewiesene Voraussetzung, welche jenen hochbegabten Forscher von vornherein irreleitet und ihn leider hindert, sich zu einem principiell völlig geklärten Standpunkte emporzuschwingen.

Jetzt versteht es sich auch leicht, wie Schmoller dazu kam, lediglich das Verdienst um die Gesamtheit dem „Urtheil über das Gerechte" zu Grunde zu legen. Handelt es sich um Vertheilung öffentlicher Wohlthaten durch den Staat, so bildet allerdings neben dem Bedürfniß das „Verdienst um die Gesamtheit" einen Grund, der hierbei von der iustitia distributiva berücksichtigt werden muß. Aber die Belohnung des Verdienstes um die Gesamtheit ist nur ein Theil „des Gerechten in den großen socialen Gemeinschaften", keineswegs der ganze Inhalt der socialen Gerechtigkeit, welche der Staat theils unmittelbar theils durch seine Gesetzgebung mittelbar zu verwirklichen hat. Es ist die schöne, erhabene, große Aufgabe des Staates, dafür Sorge zu tragen, daß *ganz und voll* „jedem das Seinige", d. h. das ihm Gebührende zu theil und belassen werde, mag dieses Gebührende nun auf einem Verdienste um die Gesamtheit *oder* auf einem sonstigen, sei es natürlichen, sei es erworbenen, Rechtsanspruch beruhen.

Uebrigens wird Schmoller sich doch wohl täuschen, wenn er sich für die Theorie von der „gerechten" Gütervertheilung durch den Staat, nach Maßgabe „des Verdienstes um die Gesamtheit", auf Aristoteles berufen zu können glaubt. Im Sinne

des Stagiriten ist die Wahrung der iustitia distributiva keine die gesamte Gütervertheilung beherrschende Function der Staatsgewalt. Sie legt vielmehr den Staatslenkern nur die Pflicht auf, die gemeinsamen Güter und Lasten nach eines jeden Verdienst und Bedürfniß zu vertheilen.

Für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens von höchster Bedeutung ist nicht minder die Wahrung der besondern Gerechtigkeit. Ihre Forderungen wollen wir, zunächst in großen Umrissen wenigstens, nunmehr festzustellen uns bemühen.

3. Die besondere Gerechtigkeit und ihre Forderungen.

1. Während die distributive Gerechtigkeit eine Pflicht der Vorgesetzten als solcher bezw. der Träger der Staatsgewalt bezeichnet, insofern dieselben gemeinsame Lasten und Güter nach Leistungsfähigkeit, Bedürfniß und Verdienst zu vertheilen haben, während andererseits die legale Gerechtigkeit das Benehmen des Einzelnen und sein unmittelbares Verhältniß gegenüber dem allgemeinen Wohle der Gesamtheit ordnet, ist es die Aufgabe der besondern Gerechtigkeit, vornehmlich unser unmittelbares Verhältniß zu den andern Individuen unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit zu regeln[1].

Der Name *commutativa* iustitia, Tauschgerechtigkeit, soll, wie bereits früher angedeutet wurde, keineswegs den Tauschverkehr, Kauf und Verkauf, als ausschließliches, sondern nur als vornehmliches Gebiet dieser Gerechtigkeit hervorheben. Grundgedanke, innerster Kern der „besondern" Gerechtigkeit ist vielmehr ganz allgemein die Vorstellung von einer unverletz-

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 7 ad 1: Iustitia *legalis* sufficienter quidem ordinat hominem in iis, quae sunt ad alterum, quantum ad commune bonum, *immediate;* quantum autem ad bonum unius singularis personae, *mediate.* Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae *immediate* ordinat hominem ad bonum alterius singularis personae.

lichen individuellen Rechtssphäre des Menschen. Man mag ihn als Person oder als den Herrn eines größern oder geringern Theiles der Naturgüter betrachten, überall erscheint er als Träger einer Gesamtheit von natürlichen oder erworbenen Rechten, deren jedes einzelne dem Mitmenschen und dem Staate heilig sein soll, welche niemand willkürlich verletzen kann, ohne sich in Widerspruch zu setzen mit den Forderungen der ethischen Ordnung.

Mit Rücksicht auf die iustitia *commutativa* erwächst für den Staat und die Staatsgewalt eine doppelte Verpflichtung.

Zunächst muß der Staat wie jede Privatperson jene individuelle Rechtssphäre der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen anerkennen, einem jeden geben und lassen, was ihm kraft natürlichen oder erworbenen Rechtes gebührt [1].

Sodann entsteht für den Staat aus seinem naturgemäßen Zwecke die Pflicht des Rechtsschutzes und der Verwirklichung jener besondern Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Beziehungen der Staatsbürger zu einander.

2. Was insbesondere die Eigenthumsverhältnisse und das Erwerbsleben betrifft, so ist es die Aufgabe der staatlichen Gesetzgebung, die Vermögenssphäre des Einzelnen gegen jeden unberechtigten Eingriff, sei es durch Diebstahl, Raub u. s. w., sei es durch Bestimmung zur Selbstschädigung in den mannigfachen Formen der Erzeugung und Ausbeutung von Irrthum, Furcht, durch Betrug, Erpressung u. s. w., in wirksamer Weise zu wahren.

Namentlich auch soll der Staat ein mächtiger Schirmvogt des gerechten Vertragsverkehres sein. Niemand ist hierbei befugt, grundlos, titellos das Vermögen eines andern zu vermindern. Eine grundlose, der Gerechtigkeit widersprechende

[1] Die Verletzung fremden Rechtes durch Verwaltung oder Gesetzgebung kann sogar für die Träger der Staatsgewalt oder die gesetzgebenden Factoren eigentliche Restitutionspflichten nach sich ziehen.

Minderung läge aber vor, wenn in den Verträgen, in denen der eine Theil eine Leistung vollzieht, um dafür eine Gegenleistung zu erhalten, Leistung und Rückleistung werthlich verschieden wären. Jeder der Vertragschließenden erwartet und fordert ein derartiges Aequivalent. Auf diesen Ersatz verzichtet er unter normalen Verhältnissen ebensowenig, als ein solcher Contract der Natur und der Absicht der Vertragschließenden nach eine Schenkung sein soll. Würde aber die Noth den Menschen zwingen, auf sein Recht Verzicht zu leisten, so muß der Staat für ihn eintreten. Wenn ein Verhungernder mir ein Königreich für ein Stück Brod geben „wollte", so darf ich dennoch seine augenblickliche Noth nicht zu meiner Bereicherung mißbrauchen; und wenn das Angebot von „Händen" noch so umfangreich wäre, der gerechte Lohn müßte gleichwohl sich nach dem Werthe des Geleisteten bestimmen und zugleich seine Minimalgrenze in dem Lebensunterhalte des Arbeiters finden. Die Existenz von „Hungerlöhnen" ist stets ein Beweis, daß der Staat seine heiligste Pflicht, ein Hort und Beschützer des Rechtes zu sein, nicht erfüllt hat.

Merkwürdigerweise haben aber die Vorkämpfer des „modernen" Staatsgedankens — im Widerspruche mit der distributiven Gerechtigkeit, welche vornehmlich die wirtschaftlich Schwachen, ihrem größern Bedürfniß entsprechend, schirmen soll — den staatlichen „Rechtsschutz" auf wirtschaftlichem Gebiete in den besondern Dienst der besitzenden Klassen zu stellen gewußt. Das *erworbene* Eigenthum einerseits, die *Freiheit* des Erwerbes und Vertragsverkehres andererseits: das sollten die beiden Gebiete sein, auf welchen der Staat allein seines schützenden Amtes walten durfte. Die Folge war, daß unser Verkehrsleben allmählich von Betrug, Ausbeutung, Schwindel durchseucht und insbesondere die mittlern und niedern Stände dem Eigennutz und der Ausbeutung durch des Kapitalismus Uebermacht und Uebermuth nahezu schutzlos preisgegeben wurden.

Das manchesterliche „Naturgesetz“ von Angebot und Nachfrage, die freie Concurrenz als Regulator der Vermögensvertheilung stellten das ganze sociale Leben immer mehr auf die Macht statt auf die Gerechtigkeit. Gegen brutale Concurrenz gibt es heute kein anderes Mittel als eine Ueberbietung durch noch größere Brutalität, und gegen den Unterlohn keine andere Hilfe wie den Strike. Darf man es dem Arbeiterstande verargen, wenn er hierbei das Princip der „Selbsthilfe“, welches man so sehr ihm angepriesen, gegen dessen Verkündiger anwendet? Der Arbeiter verlangte staatlichen Schutz vor der kapitalistischen Ausbeutung. Umsonst! Die Vertrags- und Verkehrsfreiheit sollte nicht verletzt werden. Von niemanden behindert, dürfe ja der Arbeiter das Minderangebot des Arbeitsherrn ausschlagen. Und diesen beißenden Hohn wagte man dem Arbeiter ins Angesicht zu schleudern, auch wenn er von jener erhabenen „Freiheit“ keinen Gebrauch machen konnte, weil der Hunger und die Noth der Seinigen ihn zwangen, um jeden Preis in die Arbeit zu treten! Tief verletzt, in seinem Gerechtigkeitsgefühl gekränkt, erspäht er nun eine Gelegenheit, um die berühmte „Selbsthilfe“ auch einmal zu seinem eigenen Vortheil rücksichtslos zu verwerthen. Auf diese Weise ist das Verhältniß zwischen Arbeiter und Arbeitgeber eine einfache Machtfrage, ein beständiger Kriegszustand geworden, wobei der eine Theil den andern arglistig belauert, um ihn nach Kräften zu schädigen.

Auch der Arbeiter ist Mensch, hat ein Herz, hat Sinn und Verständniß für die Gerechtigkeit. Dafür können jene Fabrikherren, die aus Ehrgefühl und persönlicher Gewissenhaftigkeit, inmitten der liberalen Wirtschaft, die Gerechtigkeit zum obersten Gesetze ihres Handelns gemacht, ein vollwichtiges Zeugniß ablegen. Nichts steigert die „Leistungsfähigkeit“, besser gesagt, die Leistungswilligkeit des Arbeiters mehr als eine gerechte Behandlung und Löhnung.

3. Mit dem Gesagten ist jedoch keineswegs die ganze Aufgabe des Staates erschöpft, welche demselben aus seiner Pflicht der Verwirklichung ausgleichender Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben erwächst. Nicht bloß soll er die redlich *erworbenen* Vermögensrechte durch Zurückweisung jedes unbefugten Eingriffes in die individuelle Rechtssphäre „schützen", nicht nur die Gerechtigkeit im Vertragsverkehre wahren —, überdies ist er der Hüter jenes natürlichen, persönlichen Rechtes eines jeden seiner Angehörigen, dessen Verwirklichung den Mittelpunkt insbesondere der ökonomischen Gesetzgebung, einen Hauptzweck der ganzen staatlichen Volkswirtschaftssorge bilden muß. Wir meinen das „Recht der Existenz" oder das „*Recht auf Existenz*"[1].

Das Recht der Existenz ist ein *natürliches*, mit der *Persönlichkeit* des Menschen, vor jeder Dazwischenkunft der staatlichen Gesetzgebung, verbundenes Recht und darum vom Staate anzuerkennen, zu schützen, in einer dem Zwecke und der Macht des Staates entsprechenden Weise zu verwirklichen.

Der Inhalt dieses Rechtes der Existenz, seine Forderungen sind theils *negative*, theils *positive*. Es *verbietet* jede unmittelbare Verletzung von Leben, Gesundheit und socialer Ehre des Nächsten, aber auch jede mittelbare Schädigung seiner Persönlichkeit. Unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, findet das Recht der Existenz, wie Professor v. *Hertling* in überzeugender Weise ausführt[2], bei der Entwicklung der modernen Wirtschaftsverhältnisse eine ganz neue Bedeutung und Wichtigkeit. „Das Recht des Arbeiters auf Leben und Gesundheit

[1] Ueber die falsche Auffassung dieses Rechtes vgl. „Stimmen aus Maria-Laach" XLIII (1892), 405 ff., oder auch unsere spätere Abhandlung über die ältern socialistischen Systeme.

[2] Vgl. v. *Hertling*, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 43 ff.

ist gefährdet durch die Beschäftigung mit giftigen oder sonst gesundheitswidrigen Stoffen in stauberfüllter oder überhaupt verunreinigter Luft, es ist gefährdet durch den Umgang mit Maschinen von ungeheurer Kraft und Schnelligkeit, zumal die monotone Beschäftigung, welche die Folge der durchgeführten Arbeitstheilung ist, unvermeidlich die Aufmerksamkeit abstumpft. Sich selbst überlassen, kämpft der Arbeiter einen vergeblichen Kampf gegen diese Gefahren und schädigenden Einwirkungen, die sich zudem nicht sofort in ihrer ganzen Tragweite erkennen lassen. . . . Darum ist es die Pflicht des Staates, durch Arbeiterschutzgesetze für das leibliche Wohl der Arbeiter, insbesondere auch der Frauen und Kinder, in wirksamer Weise einzutreten. Es handelt sich also bei der Arbeiterschutzgesetzgebung nicht bloß um die Bethätigung humaner Absichten, sondern um Ansprüche, die im natürlichen Rechte begründet sind. Eine vollendete Arbeiterschutzgesetzgebung bedeutet eine vollständige, bis in ihre Consequenzen entwickelte Anerkennung des Rechtes der Existenz und des damit im engsten Zusammenhange stehenden Rechtes der Familie." [1]

Was mit Rücksicht auf die aus der besondern Beschaffenheit eines Betriebes hervorgehenden Gefahren für Leben und Gesundheit der Arbeiter gilt, das findet nicht minder seine Anwendung auf die Ausdehnung der Arbeitszeit. Wenn daher L. v. Hammerstein gemäß der Encyklika „Rerum novarum" für die verschiedenen Betriebe je nach ihrer Eigenart die „Festsetzung eines Normalarbeitstages, kraft dessen nur eine bestimmte Anzahl von Stunden täglich gearbeitet werden darf" [2], mit Nachdruck fordert, so kommt er damit nicht nur dem augenblicklich dringendsten Verlangen der Arbeiterwelt entgegen, son-

[1] v. Hertling a. a. O. S. 44 f.

[2] L. v. Hammerstein S. J., Arbeiterkatechismus (Köln 1892) S. 67. — Vgl. auch Th. Traub, Kürzere Arbeitszeit (Leipzig 1893). In den „Evangelisch-socialen Zeitfragen", 2. Reihe, 8. Heft.

dern bezeichnet zugleich eine Lücke in der Gesetzgebung moderner Culturstaaten, welche im Interesse des natürlichen Existenzrechtes, als wirtschaftliche Vorbedingung für die intellectuelle und sittliche Hebung des Arbeiterstandes und für ein gesundes Familienleben, schon längst hätte ausgefüllt werden müssen.

Die Persönlichkeit des Menschen ist mit dem leiblichen Dasein nicht abgeschlossen. Eine die ganze Persönlichkeit des Arbeiters umfassende Schutzgesetzgebung wird darum endlich nicht umhin können, auch für die Wahrung des geistigen und sittlichen Wohles der Arbeiter geeignete Maßnahmen anzuordnen. Beschränkung der Kinderarbeit, Schutz der Sonntagsruhe, Beseitigung besonderer sittlicher Gefahren, welche aus der Einrichtung der Arbeitsräume, aus dem Zusammenarbeiten von Personen beiderlei Geschlechtes sich ergeben u. dgl., muß der Staat erzwingen, wenn die Selbstsucht der Unternehmer zu vergessen scheint, daß der Arbeiter für den Lohn zwar den Dienst seiner Hand, nicht aber das Heil seiner Seele verkaufen kann[1].

4. Die Aufgaben des Staates gegenüber der Volkswirtschaft gewinnen neues Licht und eine noch umfassendere Bedeutung, wenn wir dem positiven Inhalte des Rechtes auf Existenz unsere Aufmerksamkeit schenken wollen.

Der Mensch hat als körperlich-geistiges Wesen, dazu als ein Wesen, welches in beiden Theilen seiner Natur entwicklungsfähig ist, Bedürfnisse für Leib und Seele, deren Befriedigung zugleich um seiner sittlichen Aufgaben, seiner höhern zeitlichen und ewigen Bestimmung willen Pflicht für ihn ist. Zum Zweck dieser Befriedigung ist der Mensch an die natürlichen Güter gewiesen, welche ihn umgeben und die ihm nach Gottes Willen und nach Gottes Wort dienen sollen.

[1] Vgl. die schöne Stelle der Encyklika „Rerum novarum". Offic. (Herdersche) Ausg. S. 28 (29) ff.

Wunderbar tiefsinnig hat der hl. Thomas von Aquin die Herrschaft des Menschen über die Natur philosophisch begründet. Die unfreie, unpersönliche, dem Menschen an Vollkommenheit nachstehende Welt erreicht ihre eigene Zweckbestimmung eben dadurch, daß sie dem Menschen dient. Von ihm und in ihn umgebildet, gewissermaßen vergeistigt durch den Dienst des Menschen, lobt und verherrlicht sie erst Gott, ihren höchsten Urheber und Herrn. — Gottes Weisheit verlangt sodann jene Unterordnung unter den Menschen, weil das Niedrige allenthalben dem Höhern dienen muß, der Mensch aber als Gottes Ebenbild theilnehmen soll an des Allerhöchsten Herrschaft über die Dinge dieser Welt. Darum gerade habe Gott bei Erschaffung des Königs der Welt unmittelbar mit der Gottähnlichkeit zugleich sein Herrschaftsrecht über die unvernünftige Creatur verkündigt: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse, damit er herrsche über die Fische des Meeres u. s. w.[1] Im ersten Theile der Summa führt der heilige Lehrer dieselben aus Gottes Weisheit und Vorsehung entlehnten Gründe nochmals an, außerdem aber weist er hin auf die im Mikrokosmus herrschende Unterordnung. Wie hier der Geist über alles andere herrscht, so soll der Mensch auch über Materie, vegetatives und thierisches Leben außer ihm herrschen[2].

Der Mensch darf und muß also die Dinge dieser Welt gebrauchen zum Zweck seiner Erhaltung und Entwicklung.

Man beachte wohl: a) Weil es sich um ein der menschlichen Natur folgendes Recht handelt, findet sich dasselbe überall, wo die menschliche Natur vorhanden. Es ist daher ein Recht, welches allen Menschen in gleicher Weise zusteht und unter keiner Bedingung dem Menschen absichtlich entzogen oder dauernd

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 64, a. 1; q. 66, a. 1.
[2] Ibid. q. 96, a. 1. 2.

verkümmert werden darf. „*Jeder* hat ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu *finden*", wie Papst Leo XIII. in der Encyklika „Rerum novarum" sagt. Das bleibt auch wahr für den Menschen, der inmitten der staatlichen Gesellschaft lebt; ja für ihn um so mehr, weil die Gesellschaft seine Schwäche nicht vermehren, sondern nach Möglichkeit beseitigen, der Verwirklichung seiner natürlichen Befugnisse und Zwecke die Wege ebnen soll.

b) Wenn auch das Recht, aus den Gütern der Welt zu entnehmen, was man für ein menschenwürdiges Dasein bedarf, ein ursprüngliches, mit der Natur gegebenes und darum für alle Menschen *gleiches Recht* ist, so darf dasselbe dennoch *nicht* als ein Recht *auf gleichen Besitz*, auf gleichen Antheil an den Erdengütern betrachtet werden. Die mit der concreten Menschennatur gegebene Verschiedenheit der Leistungsfähigkeit vielmehr wird dem höher Veranlagten die rechtliche Möglichkeit gewähren, von seiner größern Geschicklichkeit, seinem größern Fleiße zum eigenen Besten Gebrauch zu machen. Andererseits ist auch die Verschiedenheit des Besitzes unabweisbares Bedürfniß einer wohlgegliederten und geordneten Gesellschaft, wie wir später sehen werden.

c) Die ursprüngliche Befugniß des Menschen, aus dem allgemeinen Gütervorrathe für sich und seine Familie des Lebens Unterhalt zu gewinnen, wird näher bestimmt durch das *Gesetz der Arbeit*. Es handelt sich bei diesem Gesetze nicht um eine Rechtspflicht, die der Staat erzwingen könnte. Die Pflicht zur Arbeit ist eine sittliche Pflicht, welche von Gott dem Menschen auferlegt wurde, die ebenso allgemein gilt wie das gleichzeitig verkündete Gesetz des Todes. Der Mensch soll arbeiten alle Tage seines Lebens, mühevoll, im Schweiße seines Angesichtes, bis er in den Staub zurückkehrt, von dem er genommen ist. Das Gesetz der Arbeit, wie es von Gott verkündigt wurde, empfängt seine Form, seinen Ausdruck von

derjenigen Art der Arbeit, welche die wichtigste, primärste ist und den Inhalt der meisten Menschenleben bildet. Es ist der Kampf des Menschen mit der Natur, sein Sieg über die Hindernisse der materiellen Außenwelt, sein Ringen um jene Früchte, welche der Boden spendet. Damit sollen selbstverständlich nicht alle Menschen zum Ackerbau verpflichtet werden, ebensowenig wie die Allgemeinheit des Gesetzes der Arbeit von allen ein gleiches Quantum von Arbeit fordert. Das Kind, der Greis, das Weib können nicht dasselbe leisten, was der Mann in der Vollkraft des Lebens zu leisten im stande ist. Aber es gibt kein ursprüngliches Recht auf müheloſen Erwerb. Im Anschluß an eine gegebene gesetzliche Eigenthumsordnung, und zwar in Kraft einer ganz natürlichen Entwicklung und Ausbildung des stabilen Eigenthums, wird zwar ein Erwerb auch ohne eigene, persönliche Mühewaltung des Erwerbenden in manchen Fällen rechtlich zulässig sein. Allein hierbei bilden den unmittelbaren Erwerbsgrund erworbene Rechte, z. B. das Eigenthumsrecht eines Donators oder Erblassers, oder sonstige vom Rechte anerkannte Thatsachen, z. B. Glücksfälle u. dgl. Das ursprüngliche, unmittelbar mit der Natur des Menschen verbundene Recht auf Existenz jedoch ist lediglich ein Recht, durch Arbeit seinen Unterhalt zu gewinnen[1].

5. Das Recht auf Existenz verweist den Menschen nur im allgemeinen an die Schätze der Natur zum Zweck der Be-

[1] Das Recht auf Existenz, wie es durch die sittliche Pflicht der Arbeit näher determinirt erscheint, kann auch als Recht zur Arbeit bezeichnet werden. Es schützt denjenigen, welcher zur Gewinnung seiner Existenzmittel arbeiten will, gegen unbefugte Behinderung oder Beraubung der Früchte der Arbeit. Mit dem „Rechte auf Arbeit", so wie Louis Blanc es verstand, hat jedoch das Recht zur Arbeit nichts zu thun. Das „Recht auf Arbeit" im socialistischen Sinne besagt nämlich einen Anspruch gegenüber dem Staate, vermöge dessen dieser selbst zur Beschäftigung der Arbeitslosen direct verpflichtet wäre.

friedigung seiner Bedürfnisse. Es ist ein persönliches Recht, welches jeder Mensch von seiner Geburt an besitzt, ohne einer accessorischen Thatsache zu dessen Erwerb zu bedürfen. Aber sachlich erscheint dasselbe indeterminirt. Allen Menschen gewährt es ein Gebrauchsrecht an den Naturgütern schlechthin, aber keinem weist es unmittelbar eine dingliche Herrschaft über irgend eine bestimmte individuelle Sache zu. Um aus dem persönlichen Rechte ein dingliches zu machen, bedarf es des Dazwischentretens concreter, menschlicher Handlungen, durch welche der Besitz bezw. das Eigenthum an einer Sache erworben wird.

Einem auffallenden Mißverständniß ist Professor Julius Wolf dadurch zum Opfer gefallen, daß er den persönlichen Charakter des Rechtes auf Existenz nicht richtig erfaßt, in demselben vielmehr nur eine Anweisung auf die ursprünglichen Güter und Kräfte der Erde erblickt. „Will man die gelehrten Ableitungen des Rechtes auf Existenz als eines Naturrechtes einen Augenblick ernst nehmen," schreibt er, „so dürften, wie man weiß, deren zwei zu unterscheiden sein: einmal jene Lockes und Fouriers, welche beide von einem ursprünglichen Rechte des Menschen an die Mutter Erde, Fourier etwas detaillirter von einem Recht, zu jagen, zu fischen, Früchte zu pflücken und das Vieh zu weiden, sprechen; sodann jene im Stile Fichtes, wonach niemand auf der Erde mindern Rechtes sei als der andere, jeder genau das gleiche Recht habe, zu leben, wie der nächste. Die Theilung muß daher zuvörderst so gemacht werden, daß alle dabei bestehen können. In wie hohem Grade aber der Hinweis auf die ursprünglichen Kräfte der Natur und deren Ueberantwortung an den Menschen die Existenz desselben in unsern Culturstaaten sicherstellt, geht aus der einfachen Mittheilung einiger Ziffern, die wir Ratzels Anthropogeographie (S. 264 f.) entnehmen, hervor. Es sind die folgenden:

Die Quadratmeile Landes vermag Menschen zu ernähren:

bei Jägervölkern der Steppengebiete . . .	0,1—0,5
bei Fischervölkern an Küsten und Flüssen bis	100
in Ländern europäischer Großindustrie . . .	15 000

„Man sieht nun, wie weit man mit der Auftheilung der ursprünglichen Kräfte der Natur an die Menschen kommt, die heute die Erdkugel bewohnen. Das ‚Naturrecht' auf Existenz, die ‚Mutter Erde' sichert dem Menschen die Existenz für — seien wir liberal — eine Woche im Jahr. Das ‚Recht' auf Existenz . . . ist also nicht Naturrecht, sondern Culturpflicht, Pflicht vornehmlich der christlichen Culturgemeinschaft. Paulus mahnte die Korinther: ‚So diene euer Ueberfluß ihrem Mangel.' Das Recht auf Existenz, die knappe Lebenssicherung der Nichtsvermögenden darf völlig eine Rechtsfrage nicht sein, sondern nur eine Empfindungsfrage, eine Frage der aus der Empfindung geschöpften Pflicht inmitten einer Gesellschaft, die in ihrem Siegel als die ‚Hauptsumma aller Gebote' . . . das Bekenntniß der bedingungslosen Nächstenliebe trägt."[1]

Es mag die Unkenntniß mit den Lehren und Geisteserzeugnissen der scholastischen Philosophie und Moral, der Umstand, daß Wolf nur Locke, Fourier und Fichte als Vertreter des Rechtes auf Existenz kennt, allerdings in gewissem Sinne die eigenthümliche Auffassung jenes ursprünglichen Rechtes und seine Verwechslung mit einem Rechte auf die ursprünglichen Kräfte der Natur erklären und derselben zur Entschuldigung dienen. Allein der Wissenschaft erwächst wegen der Güter, die in Frage stehen, die ernste Pflicht, derartigen Mißdeutungen mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten.

Das Recht auf Existenz will heute niemanden mehr die Fischerruthe in die Hand drücken oder ihm ein Gebiet zur

[1] Dr. J. Wolf, Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung (Stuttgart 1892) S. 614 f.

Jagd, zur Viehweide anweisen. Es handelt sich überhaupt dabei nicht um ein Recht mit einem bestimmten dinglichen Inhalte in irgend einer Form, sondern um das persönliche, mit der menschlichen Natur ursprünglich gegebene Recht, welches daher für alle Culturverhältnisse seine Geltung bewahrt, um das Recht, durch Arbeit den gebührenden Lebensunterhalt zu finden. Kurz, „im Stile Fichtes" zu reden: „Die Theilung", d. i. die Vertheilung zunächst des Nationalproductes, „muß auch heute so gemacht werden, daß alle dabei bestehen können." Daran aber gerade möchte der liberale Kapitalismus sich vorbei machen. Um diesen Preis stimmt er sogar das Lied der „bedingungslosen Liebe" an, ist großmüthigst bereit, einige Tausende als Almosen zu spenden, um seiner „Culturpflicht" zu genügen und die Millionen ungestörter aufhäufen zu können.

6. Die vernunftgemäße Ausübung des Rechtes auf Existenz führt schon bei Beginn der Cultur nothwendig zum Privateigenthum[1]. Das Eigenthum ist jedoch kein Selbstzweck. Es soll nicht das allen Menschen gemeinsame Recht auf Existenz vereiteln, nicht die ursprüngliche Bestimmung der Naturgüter, den Bedürfnissen aller Menschen zu dienen, illusorisch machen. Seine Aufgabe und seine Berechtigung besteht allein darin, daß es ein von der Vernunft und dem natürlichen Rechte, im Interesse der Einzelnen, der Familien, der gesamten socialen Ordnung gefordertes Mittel sei, um in friedlicher und zweckentsprechender Weise die Güter dieser Welt den Bedürfnissen der Menschheit dienstbar zu machen. Ein gesellschaftlicher Zustand aber, in welchem das Privateigenthum zum Hinderniß der allgemeinen Versorgung geworden, wo ganze Klassen der Bevölkerung ohne eigene Schuld dauernd dem Elend und der Noth überantwortet

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 66, a. 2. — W. E. v. Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christenthum (Mainz 1864) S. 69 ff. — Victor Kolb S. J., Conferenzen (Wien 1891) S. 49 ff.

bleiben, muß darum vom christlichen und vernünftigen Standpunkte aus mit aller Entschiedenheit als unsittlich, ungerecht, dem ewigen, weltordnenden Regierungsplane Gottes widersprechend verurtheilt werden. So haben bereits in den ersten Jahrhunderten des Christenthums die heiligen Väter gelehrt, so verkündete es die christliche Philosophie des Mittelalters, und genau denselben Maßstab legt auch heute noch die christliche Socialwissenschaft an, wenn sie die Verhältnisse der Gegenwart einer Kritik unterzieht.

Freilich passen derartige Auffassungen wenig in den Ideenkreis unserer Zeit. Und doch enthalten sie nur den Ausdruck der einfachen, unbestreitbaren und für das gedeihliche Zusammenleben der Menschen so bedeutsamen Wahrheit, daß die Güter dieser Welt *zur Versorgung der Menschheit, nicht zur exclusiven Befriedigung egoistischer Interessen Einzelner* von Gott verliehen sind.

7. Aus dem Verhältniß des Eigenthumsrechtes zum Recht auf Existenz ergibt sich als wichtige Folgerung die *Unterordnung des individuellen Eigenthums unter das allgemeine Existenzrecht der Menschen.*

Diese Unterordnung findet zunächst ihren prägnantesten Ausdruck in dem bekannten Satze: „In der äußersten Noth ist alles gemein." „Wird die Nothlage so augenscheinlich und drängend, daß es offenbar ist, der gegenwärtigen Noth müsse mit den vorliegenden Dingen gesteuert werden, dann darf einer, erlaubterweise, aus fremdem Gute das Nothwendige nehmen, offen oder geheim, und es hat ein solches Vorgehen nicht die Natur des Diebstahls oder des Raubes." [1] Wer in der äußersten Noth das Gut des Nächsten gebraucht, um sein gefährdetes Leben zu erhalten, ist kein Dieb, kein Räuber, sondern befindet sich in der Ausübung eines Rechtes, des primär-

[1] *S. Thom.* l. c. q. 66, a. 7.

sten, natürlichen Rechtes, seines Rechtes auf Existenz. Wie der eine das Gut gebrauchen kann als Eigenthümer, so darf der andere es sich aneignen als Mensch, weil es für ihn jetzt das einzige Mittel ist, sein Leben zu erhalten. Das erworbene Recht des Eigenthums muß also hier dem angeborenen Rechte der Selbsterhaltung weichen.

8. Allein nur die äußerste Noth gibt dem Hungernden ein Recht auf eine concrete, vorliegende Sache, während das Existenzrecht den Menschen im allgemeinen auf die Güter der Erde anweist, ohne eine dingliche Herrschaft über irgend einen concreten Gegenstand unmittelbar zu gewähren. Gleichwohl wird es in einem staatlichen Gemeinwesen stets Personen geben, welche durch Unglücksfälle, Krankheit, Bedrängniß jeglicher Art zum selbständigen Erwerb des nothwendigen Unterhaltes ganz oder theilweise unfähig sind. Soll hier gewartet werden, bis etwa die äußerste Noth den Mangel einer objectiven Bestimmtheit des Rechtes auf Existenz lösen wird? Und wenn nicht, wem liegt die Pflicht ob, für solche Arme, Schwache, Nothleidende zu sorgen, sie gerade vor dem Elend, der äußersten Nothlage zu bewahren?

Der englische Nationalökonom Malthus und die denken wie er, sind um eine Antwort nicht verlegen. Für viele Menschen — so verlangt es die Theorie — ist bei dem großen Gastmahl der Natur kein Couvert gedeckt.

Nicht so das Christenthum. Der christliche Arme fühlt sich nicht ganz verlassen und verstoßen, weil er weiß, daß Gott auch für ihn den Tisch gedeckt, daß der Reiche verpflichtet ist, sogar durch eine höhere Pflicht als die Pflicht der Gerechtigkeit, verpflichtet durch das oberste Gesetz, welches die Beziehungen des Menschen zum Nächsten regelt, durch das Hauptgebot der Liebe, verpflichtet bei seiner Seele Seligkeit, ihm mitzutheilen von seinem Ueberflusse. Wir nennen es eine Pflicht der Nächstenliebe, weil, abgesehen von dem Falle der äußersten Noth.

dem einzelnen Armen gegenüber eine rechtliche Verpflichtung eines bestimmten Reichen zur Almosenspende nicht besteht. Der Eigenthümer soll von seinem Ueberfluß geben. Die Art der Vertheilung aber ist seinem Ermessen anheimgestellt. „Weil es viele gibt, die Noth leiden, und man aus derselben Sache nicht allen zu Hilfe kommen kann, so bleibt die Vertheilung der ihm zugehörigen Dinge dem Urtheile eines jeden überlassen, daß er vermittelst jener den Nothleidenden helfe." [1]

Anders verhält sich die Sache, sofern man nicht das Verhältniß des einzelnen Eigenthümers zum einzelnen Nothleidenden, sondern zur Gesamtheit ins Auge faßt.

Es würde eine Auflösung der ganzen socialen Ordnung bedeuten, wenn die Selbsthilfe des Armen, wie sie die extrema necessitas, die äußerste Nothlage, dem Hilfsbedürftigen gestattet, sich gewissermaßen zu einer allgemeinen und dauernden Thatsache inmitten der Gesellschaft herausbilden sollte. Das muß die Staatsgewalt unbedingt verhindern.

Ueberdies hat der Staat vermöge seiner wesentlichen Aufgabe, wie jedes andere Recht, so auch das natürliche Recht auf Existenz zu schützen. Es ist darum eine Pflicht und ein Recht des Staates, seinerseits die objective Unbestimmtheit des natürlichen Existenzrechtes im Interesse der erwerbsunfähigen Armut, und um sie und sich vor der äußersten Noth zu bewahren, durch die positive Gesetzgebung zu lösen. Kurz, die subsidiäre Berechtigung und Nothwendigkeit einer staatlichen Armensteuer, wo immer die freie christliche Liebesthätigkeit für die obwaltenden Bedürfnisse nicht ausreicht, dürfte vom Standpunkte des Naturrechtes aus wohl kaum bezweifelt werden können. In dem gleichen Sinne schreibt Freiherr v. Hertling: „Wo der Geist des Christenthums in ganzer Stärke herrscht, da ist allerdings für staatliche Armenpflege kein Raum und kein Be-

[1] *S. Thom.* l. c.

dürfniß. So war es in der altchristlichen Zeit, wo die Diakonen an die Armen vertheilten, was sie von den reichen Gemeindegliedern erhalten hatten; so in den mittelalterlichen Städten, wo großartige Stiftungen von Bürgern die Mittel zum Unterhalt der Bedürftigen boten. Aber man darf nicht vergessen, daß es sich hier stets um verhältnißmäßig kleine und festgeschlossene Gemeinwesen handelte. Wo deren Fürsorge der Natur der Sache nach nicht mehr hinreichte, sah es um so schlimmer aus, und zu den heroischen Beweisen thätiger Nächstenliebe, welche immer wieder von Einzelnen oder von Corporationen geleistet wurden, bildete die weite Verbreitung des Elendes den düstern Hintergrund. . . . Wenn daher der moderne Staat die Armenpflege in den Kreis seiner Thätigkeit miteinbezogen hat, so hat man dies nicht als Usurpation eines fremden Gebietes zu tadeln, sondern als die unentbehrliche Ergänzung der christlichen Charitas zu begrüßen. . . . Nur muß man sich hüten, die Grenze zwischen Liebespflichten und Rechtspflichten zu verwischen. Die letztern allein unterliegen der staatlichen Regelung. Die Bruderliebe zur Grundlage staatlicher Maßnahmen machen, heißt, die Competenz der Staatsgewalt überschreiten und zugleich die Bruderliebe in ihrem Lebensnerv angreifen." [1]

9. Die Werke der Freigebigkeit und der Charitas bilden indes ebensowenig eine Lösung der socialen Frage wie das, was die staatliche Armenpflege zum Besten der Nothleidenden thun kann. „Wir danken für eure Liebe, für euer Bettelalmosen und eure Barmherzigkeit. Wir wollen *Gerechtigkeit*, die *ganze*, *volle Gerechtigkeit* und nur sie; dann werden wir uns selbst helfen." Das ist der Grundsatz der Socialdemokraten, der auch auf deutschem Boden in Tausenden von Wendungen ausgesprochen wird.

---

[1] v. *Hertling*, Naturrecht und Socialpolitik S. 53.

Man mag sich entrüsten über die brutale Form solcher Aussprüche, man mag die Kurzsichtigkeit beklagen, die es für möglich hält, allein durch Gerechtigkeit das Glück der Gesellschaft zu vollenden. Eines jedoch kann nicht bestritten werden: Gerecht darf nur eine solche Gesellschaftsordnung genannt werden, in welcher das Recht auf Existenz, d. h. das Recht, durch redliche Arbeit den entsprechenden Unterhalt zu erwerben, nicht durch die socialen Institutionen oder durch den Mangel geeigneter Institutionen in Frage gestellt wird. Das ist unseres Erachtens die bitterste und überdies eine nur zu wohl begründete Anklage gegen die liberale Wirtschaftsepoche, daß in ihr ein großer Theil der Bevölkerung der gesicherten Existenzbedingungen ohne eigene Schuld und trotz mühevollen und redlichen Ringens beraubt wurde und beraubt blieb. Den Weg zu den Gütern dieser Erde für den rechtschaffenen Arbeiter, mag er Bauer, Handwerker oder Industrieller sein, wieder zu öffnen und offen zu halten, den verschiedenen Ständen gesicherte Existenzbedingungen zu gewähren, das Recht auf Existenz durch eine kluge, gerechte Wirtschaftspolitik von neuem zur Geltung zu bringen, das ist die große Aufgabe, die heute dem Staate vermöge seines natürlichen Zweckes und auf Grund der gegebenen Verhältnisse zugefallen ist.

10. Ein hervorragender und verdienstvoller protestantischer Socialpolitiker aus der Rodbertus'schen Schule äußerte sich uns gegenüber vor einigen Jahren über die gegenwärtige Lage, indem er sagte: „Ein Zustand der Dinge, in welchem alles von der Natur gelieferte, von der Menschenkraft aufgehäufte Aneigenbare von einzelnen Individuen in Privateigenthum verwandelt und dieses gesamte Kapital dann auch noch durch sociale Institutionen künstlich productiv erhalten wird, ist nur noch für sehr kurze Zeit haltbar. Durch eine Zeit von Kämpfen wird man zur Entscheidung zwischen zwei Principien gestellt werden: Das eine besteht in der Aufrechthaltung des Privat-

eigenthums an einem großen Theil des eben ganz allgemein als Kapital Bezeichneten bei vollständiger Aufhebung seiner Productivität, so daß nur noch die Arbeit productiv bleibt. Diese Reform, welche das Privateigenthum principiell im großen und ganzen bestehen läßt, ist denkbarerweise ohne die energische Mitwirkung der katholischen Kirche nicht ausführbar. Sollte diese Reform nicht gelingen, so wird die Zukunft der griechischen Kirche gehören, welche mit dem sogen. national-slavischen, d. h. communistischen und in der Mir und Zadruga noch bestehenden Eigenthumsprincip die Welt regeneriren will."

Wir unsererseits theilen diese Ansicht nicht; insbesondere glauben wir nicht, daß die heutigen Culturvölker dauernd wiederum auf das Niveau des Communismus hinabsinken werden. Ebensowenig erwarten wir von einer gänzlichen oder theilweisen Durchführung des Staatssocialismus irgend welche Besserung unserer Verhältnisse [1].

Was wir unter socialer Reform verstehen, das hält die Mitte zwischen Socialismus und Individualismus und steht in schroffem Gegensatze zu beiden. Weder der liberale Oekonomismus noch der Socialismus verfügen über den richtigen Begriff der Volkswirtschaft als einer realen Einheit unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Wohlfahrt als des praktischen Zieles und Zweckes eines staatlich verbundenen Volkes. Die Volkswirtschaft gilt uns also weder im Sinne der klassischen Oekonomik als eine bloße Summe von isolirten Privatwirtschaften, welche nur durch den Tauschverkehr

[1] Hiermit wollen wir jedoch keineswegs bestreiten, daß bei einer richtigen Mischung von öffentlichem und Privatbesitz der öffentliche Besitz in mannigfacher Hinsicht günstig auf die Regelung des privaten Besitzes einzuwirken im stande ist. Im Gegentheil wünschen wir eine derartige Mischung um des besagten Vortheils willen, ebenso wie von uns die richtige Mischung von Groß-, Mittel- und Kleinbesitz als ein Ziel der socialen Reform anerkannt wird.

miteinander in Verbindung treten, im übrigen aber völlig unbehindert ihrem Privatvortheile dienen können, — noch vermögen wir mit den Socialisten jeder Schattirung in der Volkswirtschaft eine große *Individualwirtschaft des Staates* zu erkennen, wobei das Volk in seiner Totalität als „Gesellschaft" oder der historisch überlieferte Staat als wirtschaftendes Subject gedacht wird und die Vertheilung der Güter sich unmittelbar durch den Staat oder die „Gesellschaft" vollzieht. Vielmehr halten wir dafür, daß die „Volkswirtschaft" richtig verstanden nichts anderes ist als eine *Ordnung* aller Wirtschaften oder das nach Maßgabe der Forderungen der *Gerechtigkeit* und des *Gemeinwohles geordnete* wirtschaftliche Leben eines staatlich geeinten Volkes.

Daß die Herstellung einer solchen Ordnung Beschränkungen der Freiheit erfordert und manche Opfer auferlegt, wird nicht bezweifelt werden können. Aber es sind Schranken und Opfer, die den Völkern zum Segen gereichen, weil dieselben nicht absolutistischer Willkür, sondern dem bürgerlichen Gemeinwohle nach Recht und Gerechtigkeit dienen sollen.

4. Principielle Gesichtspunkte zur Beurtheilung socialer Fragen.

Die vorausgehenden Untersuchungen über einzelne wichtigere Wahrheiten der christlichen Gesellschaftslehre setzen uns in den Stand, verschiedene *Grundsätze* aufzustellen, welche ein tieferes Verständniß des socialen *Lebens* ermöglichen und eben darum bei allen Bestrebungen zur Lösung socialer Fragen gebührend beachtet werden müssen. Diese Maximen enthalten nichts Neues, stellen sich vielmehr als kurzgefaßte Ergebnisse der bisherigen ausführlichern Erörterungen und Beweisführungen dar.

1. Der Staat, als specifische Gesellschaftsform, ist kein zufälliges, rein historisches Product, sondern eine unabweisbare

Forderung der vernünftigen Menschennatur und darum zugleich ein wesentlicher, dauernder Bestandtheil der von Gott gewollten Weltordnung.

2. Die Staatsgewalt ist Wesenselement der staatlichen Gesellschaft, wie diese eine von der Vernunft geforderte Einrichtung. Innerhalb der Grenzen ihrer Competenz besitzt die Staatsgewalt wahre Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten. Ihre Anordnungen erscheinen mittelbar als Ausfluß des weltordnenden und gesetzgebenden göttlichen Willens, insofern dieser der Staatsgewalt für den Bereich ihrer Zwecksphäre Autorität verleiht.

3. Der Mensch hat aber noch einen höhern Zweck, als Glied des Staates zu sein. Durch diesen seinen höhern Zweck und sein letztes Ziel bewahrt das Individuum selbständigen Werth inmitten der staatlichen Gesellschaft, erscheint jeder Einzelne als Subject von Rechten, welche der Staat ihm nicht verliehen hat und die er ihm nicht entziehen kann. Im Hinblick auf jenen höchsten Zweck — Gottes Dienst hienieden und Gottes Besitz im Jenseits — gilt der Staat, wie alle irdischen Güter, Einrichtungen und Verhältnisse, nur als Mittel zum Ziele.

4. Es kann daher weder der Thatsache noch dem Rechte nach ein Postulat wahren Völkerglückes geben, welches den Menschen dem Dienste Gottes, des allerhöchsten Gesetzgebers und allweisen Weltenlenkers, entziehen und ihn um eines angeblichen Volks- oder Staatsinteresses willen zum Verzicht auf seine ewige Bestimmung verpflichten dürfte. Die wahren und berechtigten Socialzwecke werden niemals in Widerspruch treten zum höchsten und letzten Zwecke der den Staat bildenden Individuen. Im Gegentheil ist es die schönste und höchste Aufgabe des Staates, durch alles, was er im Bereiche seiner Rechts- und Wirkungssphäre zu leisten hat, das Streben der Bürger nach ihrem Endziele zu erleichtern und zu fördern.

5. Der Staat ist nicht die Gesellschaft schlechthin, sondern nur eine Gesellschaftsform. Außer den staatlichen gibt es für den Menschen noch andere sociale Bande. Das gesellschaftliche Leben der Bürger wird nicht mit dem staatlichen Leben erschöpft.

6. Vor der höchst verderblichen Unterwerfung der „Gesellschaft" schlechthin unter die staatliche Centralgewalt und vor der Einfügung des ganzen Gesellschaftslebens in die besondere Gesellschaftsart, welche wir als „staatliche Gesellschaft" bezeichnen, — vor diesen die Freiheit vernichtenden Behauptungen und Bestrebungen bleiben die christlichen Völker schon allein durch die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate aufs wirksamste geschützt.

7. Ebenfalls für die Familie nimmt das Christenthum und die christliche Philosophie mit allem Nachdruck die gebührende Selbständigkeit in Anspruch. Die Familie war vor dem Staate da, ausgerüstet mit einem natürlichen Zwecke und natürlichen Rechten. Wenn sie auch als Bestandtheil dem Staate eingefügt und untergeordnet ist, so kann doch niemals der Staatsgewalt auf irgend einen Titel hin die Befugniß erwachsen, die Familie ihrer natürlichen Bestimmung und ihrer natürlichen Rechte, namentlich im Hinblick auf die Erziehung und den Unterricht der Kinder, ganz oder theilweise zu berauben.

8. Das Bedürfniß der Menschen nach gegenseitiger Hilfe und Unterstützung und der hierauf beruhende natürliche Trieb zu gegenseitiger Vereinigung bewirkt, daß innerhalb des Staates sich Vereinigungen und Berufsgenossenschaften bilden, welche die Verfolgung berechtigter, insbesondere auch wirtschaftlicher Interessen zum Zwecke haben. Es steht dem Staate keineswegs zu, derartige, dem Wohle der Betheiligten höchst nützliche und dem Gemeinwohle nicht widerstrebende Gesellschaften zu unterdrücken oder zu behindern. Er soll dieselben vielmehr nach bester Kraft fördern durch Gewährung von Corporationsrechten, Anerkennung ihrer innern Autonomie u. dgl.

9. Der Staat ist nicht die Quelle und darum auch nicht der absolute Herr alles Rechtes, sondern nur der Verwirklicher und Hüter der ihm durch das Naturrecht in großen Zügen vorgezeichneten Rechtsordnung.

10. Die Rechtsordnung bildet einen wesentlichen Bestandtheil der sittlichen Weltordnung. Ihre Aufgabe ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit, durch welche die Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß geordnet und in dieser Ordnung erhalten wird. Ueber die Grenzen des Rechtes hinaus die sittliche Weltordnung positiv und direct zu verwirklichen, ist der Staat weder berufen noch befähigt. Nur soweit die sogen. öffentliche Moral in Frage kommt, hat der Staat einzugreifen, indem er öffentliche Aergernisse verhindert und bestraft.

11. Gesetze, welche der sittlichen Weltordnung und speciell dem natürlichen Rechte widersprechen, haben keine Rechtskraft, weil die verpflichtende Kraft des Gesetzes sich letztlich aus dem Naturrechte ableitet, das Naturrecht aber zu nichts verpflichten kann, was den Satzungen der lex aeterna und demgemäß seinen eigenen Forderungen widerspricht [1].

12. Der Staat gibt sich nicht selbst seinen Zweck und kann darum auch keineswegs nach Belieben den Umfang seiner Befugnisse bestimmen. Der Zweck des Staates ist vielmehr durch das natürliche Recht, wie es sich in der menschlichen Vernunft unzweideutig offenbart, klar und genau bestimmt. Nach diesem Zwecke bemißt sich die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der gesamten Staatsthätigkeit.

13. Der Staat ist hiernach zur Ergänzung der natürlichen Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Vervollkommnungsfähigkeit seiner

[1] „Die heidnischen Philosophen sprechen mit Machiavell: Es ist gerecht, was nur zum Zwecke führt; die christlichen: Nur das Gerechte führt zum Zweck" (vgl. Karl Marlo, System der Weltökonomie III [Tübingen 1885], 56).

Bestandtheile bestimmt, nicht zur Verdrängung der individuellen oder socialen Thätigkeit der Bürger, nicht zur Besorgung dessen, was der einzelne Mensch oder die natürlichen und freien socialen Verbände durch eigene Kraft zu leisten vermögen. Wo die Kraft der Individuen und ihrer Associationen aufhört, beginnt erst die Sphäre der staatlichen Thätigkeit.

14. Mit Recht wird als Zweck des Staates das irdische Wohl der Bürger bezeichnet. Dieses Wohl muß dabei aber als Gesamtwohl aufgefaßt werden, als ein Inbegriff äußerer Bedingungen und Einrichtungen, durch deren Benutzung die Bürger selbstthätig und mit Erfolg ihr Privatwohl verwirklichen können. Unter dem Schutz des Staates und mit Hilfe der öffentlichen Veranstaltungen bleibt ein jeder seines eigenen Glückes Schmied.

15. Die Thätigkeit des Staates unterscheidet sich daher wesentlich von der Thätigkeit der Familie. Beide Gesellschaftsformen sind Bestandtheile der allgemeinen natürlichen Socialordnung; beide haben die Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen, zunächst in seinem Erdenleben, zum Zwecke. Aber dieses Ziel erstreben sie in verschiedener Weise, in verschiedenem Umfange und Grade. Die Familie ist an erster Stelle und vor dem Staate berufen, die wesentlichen Güter der menschlichen Existenz und Evolution ihren Gliedern zu vermitteln nach dem Maße ihrer Kraft. Der Staat soll noch darüber hinaus, unter Benutzung der Gesamtkraft des Volkes, reichlichere Mittel zur Verfügung stellen und den Weg zu einer höhern Entwicklung ebnen. Die Familie wendet ihre Mittel unmittelbar auf die einzelnen Glieder an und sucht dieselben für den Gebrauch jener Mittel zu disponiren, der Staat dagegen bewirkt nicht unmittelbar seinerseits die actuelle Entwicklung des einzelnen Bürgers und seiner irdischen Existenz, sondern bietet und erhält für alle nur die Möglichkeit einer fortschreitenden Evolution, indem er Einrichtungen schafft oder

fördert, durch deren Benutzung die Bürger ihre persönlichen Naturanlagen und ihr wirtschaftliches Sein weiter entwickeln und vervollkommnen können.

16. Versteht man unter Politik oder Staatsklugheit im allgemeinen die Wissenschaft, bezw. den Gebrauch der richtigen Mittel, durch welche der Staatszweck (Gemeinwohl des Volkes) so vollständig als möglich in der Wirklichkeit erreicht wird, dann ist es Aufgabe der staatlichen Wirtschaftspolitik insbesondere, die nach den jeweiligen Bedürfnissen und Verhältnissen erforderlichen Mittel zu erkennen bezw. anzuwenden, durch welche die allgemeine, materielle Wohlfahrt des Volkes erreicht, bewahrt, gefördert werden kann. Die concreten Aufgaben der staatlichen Wirtschaftspolitik verändern sich daher je nach den historischen Bedingungen. Unverändert jedoch bleibt ihre Richtung auf das Gemeinwohl, ihre Begrenzung durch das natürliche Recht und den Staatszweck.

17. Da der Staat nicht seiner selbst, sondern nur seines Zweckes, d. h. des Gemeinwohles der Bürger wegen da ist, so darf niemals das Gesamtwohl des Volkes einem angeblichen Staatswohle geopfert werden. „Weder das Individuum, noch die Familie, noch die engere Familiengruppirung in der Gemeinde ist dem Staate als bloßes Material zur Verfügung gestellt, um vermittelst desselben und auf Kosten dieser organischen Bestandtheile seine universale Größe und Macht als eine selbstzweckliche Herrlichkeit bis ins Unendliche zu erhöhen. Der Staat hat den natürlichen Beruf, seine socialen Bestandtheile auf dem Wege öffentlicher Ordnung zu potenziren, deren inneres, wesentliches Interesse zu schützen und zu fördern; aber letzteres in sich selbst zu absorbiren, ist er weder berufen noch befugt.“ [1]

18. Weil die staatlichen Aufgaben nicht ohne Aufwand wirtschaftlicher Mittel erfüllt werden können, so ist eine Finanz-

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 126.

wirtschaft des Staates zur geordneten Herbeischaffung und Verwendung jener Mittel nothwendig und berechtigt. Wie aber die ganze politische Ordnung der bürgerlichen Ordnung dienen muß, indem sie keinen höhern Zweck hat als das Wohl der Gesamtheit aller die staatliche Gesellschaft bildenden Glieder, so besitzt auch die staatliche Finanzwirtschaft und Finanzpolitik ihre höhere, regelnde und beschränkende Norm in dem bürgerlichen Gemeinwohle. Die Volkswirtschaft ist also nicht etwa schlechthin für die Befriedigung der Bedürfnisse des Staatshaushaltes da; vielmehr werden diese Bedürfnisse nur befriedigt, damit der Staat seinen Pflichten und Aufgaben dem Volke und speciell auch der Volkswirtschaft gegenüber gebührend entsprechen könne. Eine Belastung des Volkes über die Grenzen des dem Staatszwecke entsprechenden Bedürfnisses ist daher rechtlich unzulässig; noch mehr aber liegt jede willkürliche Verdrängung der Volkswirtschaft durch die Staatswirtschaft außerhalb der im natürlichen Rechte begründeten staatlichen Machtsphäre.

19. Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine absolute sein, weil sonst jede sociale Ordnung sich nothwendig auflösen müßte. Andererseits steht es der Staatsgewalt keineswegs zu, in beliebiger Weise die Freiheit zu beschränken. Ist ja doch die Freiheit selbst ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches nur so weit geopfert werden muß, als die nothwendigen Zwecke des staatlichen Lebens dieses Opfer unbedingt verlangen. — Das Princip, nach welchem sich die Beschränkung der Freiheit und die Bemessung der Opfer in der Rechtsausübung regelt, ist das Princip der Rechtscollision. Das niedere, individuelle, jüngere Recht muß dem höhern, allgemeinen, ältern Rechte weichen.

20. Die Frucht der nach den Forderungen der Gerechtigkeit sich vollziehenden Beschränkung der Freiheit ist die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Damit dieses schöne und

nothwendige Ziel erreicht werde, dazu ist aber erforderlich, daß die Gerechtigkeit in ihrem vollen Umfange verwirklicht werde: die iustitia legalis, distributiva, stricta oder commutativa.

21. Die legale Gerechtigkeit fordert von seiten der Bürger Gehorsam gegenüber gerechten Staatsgesetzen, Bereitwilligkeit, für die Gesamtheit pflichtmäßige Opfer zu bringen, überhaupt das private Interesse dem öffentlichen Interesse und dem allgemeinen Wohle unterzuordnen. Man darf also nicht auf Kosten der Gesamtheit die eigenen Interessen pflegen, muß vielmehr bei allem seinem Streben auch die Rechte und Interessen der andern zur Geltung kommen lassen. Pflicht der Staatsgewalt ist es, nachdrücklich für die Wahrung der legalen Gerechtigkeit einzutreten.

22. Die distributive oder vertheilende Gerechtigkeit verpflichtet die Lenker der Staaten, die gemeinsamen Lasten den Kräften der Einzelnen entsprechend und die Staatswohlthaten dem Verdienste und Bedürfnisse gemäß zu vertheilen. — Insbesondere bei Bemessung der Steuerlast, welche die Einzelnen zu tragen haben, muß die distributive Gerechtigkeit gewahrt werden. Das in erster Linie entscheidende Princip der Steuervertheilung ist nicht die Vergeltung der vom Staate empfangenen Wohlthaten, sondern die Pflicht des Staatsbürgers als solchen, nach Maßgabe seiner materiellen Leistungsfähigkeit zur Bestreitung der gemeinsamen Lasten beizutragen. — Bei der Vertheilung der Staatswohlthaten, insbesondere was Rechtsschutz und positive Förderung betrifft, fordert die distributive Gerechtigkeit eine größere Sorgfalt im Interesse der schwächern Bestandtheile der staatlichen Gesellschaft [1]. — Unbegründet und

[1] Der verdienstvolle Pisaner Socialpolitiker Prof. Dr. Toniolo vertheidigt in der „Rivista Internazionale di Scienze Sociali", Rom. 1897 (vgl. auch „Germania" XXVII. Jahrg., Nr. 242 vom 21. October 1897), den allerdings leicht mißverständlichen Ausdruck *„Demo-*

zu verderblichen Consequenzen geleitend wäre es jedoch, wenn man die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Vertheilung der Reichthümer (im volkswirtschaftlichen Sinne des Wortes) machen wollte. Die distributive Gerechtigkeit vertheilt die gemeinsamen Güter des staatlichen Lebens. Jene Güter aber, welche im volkswirtschaftlichen Proceß der Gütervertheilung den Bürgern zukommen, sind Privatgüter. Sie werden den Bürgern zu theil vermöge privaten Rechtstitels, keineswegs in erster Linie wegen eines öffentlichen Verdienstes um die Gesamtheit, sondern als Frucht der Arbeit oder als Gegenleistung für ein anderes Gut oder unter liberalem Rechtstitel. Wer die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Gütervertheilung machen wollte, könnte sich der absurden Consequenz einer vollständigen Verdrängung der Volkswirtschaft durch die Staatswirtschaft nicht entziehen.

---

crazia cristiana", dessen sich die katholisch-sociale Bewegung in Italien bedient, indem er hervorhebt, daß „Demokratie" in dem dort üblichen Sinne durchaus nicht eine bestimmte, auf individualistischem Princip beruhende Staatsform — die Republik — bedeuten solle, sondern die für alle Staatsformen nothwendige Hinlenkung des gesamten Staatslebens auf das Wohl des Volkes. So verstanden ist „Demokratie" nichts anderes als „jene innergesellschaftliche Ordnung der Dinge, wonach alle socialen, rechtlichen und ökonomischen Kräfte in ihrer vollen hierarchischen Entfaltung, jede nach ihrem Verhältniß, auf das Gemeinwohl und daher vorzüglich auf das Wohlergehen der untern Klassen hinarbeiten". Da nun die untern Klassen den größten Theil des Volkes ausmachen und gerade heutzutage sich in Noth befinden, so wird die Sorge für das Gemeinwohl in concreto ganz besonders zu einer Sorge für das Wohl der bedürftigen Klassen. In diesem Sinne ist die „Demokratie" eine Forderung der Gerechtigkeit und darum auch des Christenthums. Sie verspricht — so hofft Toniolo — „ein Schritt vorwärts zu sein auf der Bahn der theoretischen und praktischen Erneuerung der Gesellschaft durch die Kirche — theoretisch ist sie eine logische Consequenz der christlichen Gerechtigkeit und Liebe, praktisch eine Ausdehnung der Wohlthaten christlicher Cultur auf die niedern Klassen".

23. Die stricte, commutative oder ausgleichende Gerechtigkeit ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander, insofern dieselben als Individuen und nicht als Glieder der Gesellschaft in Betracht kommen. Die stricte Gerechtigkeit verbietet jeden unbefugten Eingriff in die aus natürlichen oder erworbenen Rechten gebildete Rechtssphäre der physischen oder moralischen Personen, aus denen die staatliche Gesellschaft besteht. Für den ganzen Bereich des Tauschverkehres fordert die ausgleichende Gerechtigkeit Werthgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung (Aequivalenzprincip).

24. Zur individuellen Rechtssphäre eines jeden Bürgers gehört insbesondere das Recht auf Existenz, d. h. das Recht, in seiner leiblichen, geistigen und sittlichen Existenz vor Schädigung seitens anderer bewahrt zu bleiben und durch fleißige Arbeit seinen gebührenden Lebensunterhalt erwerben zu können. Wenn in einer staatlichen Gesellschaft dieses Recht nicht etwa zufällig, vereinzelt und vorübergehend, sondern dauernd für einen großen Theil der Bürger oder ganze Klassen thatsächlich nicht zur Geltung kommt, so ist das ein sicheres Zeichen, daß die staatliche Gesellschaft ihren wesentlichsten Aufgaben nicht genügt hat. Aber auch die bloße Unsicherheit der Existenzbedingungen einer großen Anzahl von Staatsbürgern ist durchgehends Product und Symptom schwerer socialer und wirtschaftspolitischer Irrungen, eine stete Gefahr für Volk und Staat.

25. Von der Liebe allein die Ordnung des socialen Lebens zu erwarten, wäre verfehlt. Andererseits ist echte Nächstenliebe, wie das Christenthum sie verkündet, unentbehrlich für das Glück der Völker, zwar nicht als „Fundament der Gesellschaft", wohl aber als die auch im bestgeordneten Staate nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit und als Abschluß und Vollendung aller socialen Beziehungen. — Die Liebe gewährt den engern natürlichen und freien Verbänden größere Festigkeit und Wirksamkeit. Sie mildert und überbrückt alle Standes-

und Klassenunterschiede, stellt eine moralische Gleichheit her, wenn die socialen und materiellen Abstände auch noch so groß sein mögen. In der Liebe christlicher Brüderlichkeit steigt der Hohe zum Niedrigen hinab und fühlt sich der Arme zum Reichen emporgezogen. Die echte Liebe ist ja die Frucht einer in christlicher Lehre und Gesinnung begründeten, aufrichtigen Hochachtung der Menschen- und Christenwürde, deren Vollbesitz auch dem ärmsten Kinde gewährt ist. — Die Liebe ergänzt endlich die Vertheilung der Güter. Wegen der Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen wird, selbst bei gerechter Gestaltung des wirtschaftlichen und socialen Lebens, nicht alle Armut und Noth völlig beseitigt werden können. Da ist es in erster Linie die Aufgabe freier christlicher Liebesthätigkeit, zu verhindern, daß ein Theil der Menschen der zur Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben nothwendigen Mittel beraubt bleibe. Reicht die private Liebesthätigkeit nicht aus, dann ist das Eintreten der öffentlichen Armenpflege nothwendig und eben darum berechtigt. Wehe aber dem Volke, bei dem die Noth so dauernd groß und allgemein und andererseits die Liebe so schwach ist, daß die subsidiär berufene Hilfe der Gemeinde und des Staates die Werke und das Wirken freier christlicher Liebesthätigkeit absorbirt. Ein solches Volk steht ohne Zweifel im Zeichen des Verfalls [1].

Die volle Bedeutung dieser Grundsätze und Folgerungen der christlichen Gesellschaftslehre wird im Verlaufe unserer weitern Untersuchungen klarer zu Tage treten.

---

[1] Cf. *Charles Périn*, Premiers Principes d'Économie politique (Paris 1895) p. 340 ss.

Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

---

9. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

Von **Heinrich Pesch** S. J.

Erster Theil.

II. Das Privateigenthum als sociale Institution.

Zweite Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1900.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 25. Maii 1900.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Drittes Kapitel.

Das Privateigenthum als sociale Institution.

		Seite
1.	Was heißt: Privateigenthum?	196
2.	Wie entstand das Privateigenthum? Legal- und Vertragstheorie	204
3.	Der Ursprung des Eigenthums nach der darwinistisch-socialistischen Evolutionstheorie	213
4.	Die Entstehung und Begründung des Privateigenthums nach der wissenschaftlichen Evolutionstheorie . . .	258
5.	Allgemeine Einwendungen gegen das Privateigenthum .	296
6.	Einwendungen gegen die naturrechtliche Begründung des Grundeigenthums	309
7.	Die Erwerbung des Eigenthums	354
8.	Pflichten und Schranken des Eigenthums . .	390

Drittes Kapitel.

Das Privateigenthum als sociale Institution.

Wenn eine wohlbegründete Staatslehre für die richtige Entscheidung in den Fragen des socialen Lebens als unerläßlich erscheint, so wird nicht minder eines jeden Stellung gegenüber den praktischen Problemen durch die Auffassung beeinflußt, welche sein Geist von der heute so heiß umstrittenen Einrichtung des Privateigenthums sich gebildet hat.

Die einen erblicken in dem Privateigenthum die Quelle aller unserer socialen Mißstände und erhoffen von einer besseren Zukunft — soweit wenigstens die Productionsmittel in Frage stehen — dessen gänzliche Beseitigung.

Die andern nennen das Privateigenthum ein unverletzbares Recht. Sie fordern im Namen des Fortschrittes für den Eigenthümer unbedingte Freiheit. Der Sachenwelt gegenüber, die er sein eigen nennt, soll er souverän, absoluter Herrscher sein.

Wieder andere betrachten die Institution des Privateigenthums als untrennbar verbunden mit jeder höhern Kultur und als einen unentbehrlichen Grundpfeiler jedes wohlgeordneten staatlichen Gesellschaftslebens. Aber sie kennen Schranken für den Erwerb und Gebrauch des Eigenthums, sie begrenzen die Willkür des individuellen Eigenthümers, indem sie dessen Verfügungsfreiheit regeln nach den Forderungen der Gerechtigkeit und des gemeinen Wohles.

Die folgende Abhandlung wird dem Leser die Wahl zwischen diesen verschiedenen Auffassungen erleichtern können.

1. Was heißt: Privateigenthum?

1. Unter Privateigenthum versteht man das Recht einer Person, über eine körperliche Sache als über etwas ihr Gehöriges auf jede erlaubte Weise verfügen zu dürfen[1].

Die einzelnen Bestandtheile dieser Begriffsbestimmung fordern eine nähere Erklärung.

a) Das Privateigenthum ist ein Recht, d. h. ein moralisches und unverletzliches Können einer Person. Wenn man sagt: jemand habe das Recht, über seine Habe zu disponiren, so bedeutet dies zunächst, daß er verfügen kann. Aber nicht jedes Können ist ein Recht. Oder hat etwa der Räuber, der einen Reisenden in seine Gewalt bekam, eben hierdurch auch das Recht, ihn oder seine Habe zurückzuhalten? Keineswegs, die bloß physische Gewalt ist noch kein Recht. Andererseits kann jemand durch irgend welche Verhältnisse daran verhindert werden, physisch z. B. auf sein Grundstück einzuwirken, dennoch aber das Recht zu dieser Einwirkung unzweifelhaft besitzen. Es kann also ein Recht bestehen ohne physische Gewalt, wie eine physische Gewalt ohne Recht[2]. Das Recht ist also seinem Wesen nach ein moralisches Können, eine Befugniß, die sich in letzter Linie auf die Nothwendigkeit der sittlichen Ordnung stützt, dieser sittlichen Ordnung sich

[1] Das ist „Privateigenthum" im subjectiven Sinne. Im objectiven Sinne versteht man unter „Eigenthum" die Sache selbst, über welche jemand wie über die seinige in jeder erlaubten Weise verfügen kann. — S. Schiffini S. J. definirt das Eigenthum: „Ius proprietatis reale perfecte disponendi de re aliqua, nisi aliunde prohibeatur." Cf. Disputationes philosophiae moralis II (Augustae Taurinorum 1891), 126.

[2] Alois Taparelli S. J., Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Fridolin Schöttl und Dr. Karl Rinecker. I (Regensburg 1845), Nr. 342, S. 138.

einfügt und in seiner Ausübung durch das Sittengesetz bedingt wird. Eben darum und nur darum erfreut sich denn auch das Recht des Charakters wahrer Unverletzlichkeit. Alle andern Menschen sind durch das Sittengesetz gebunden, im Gewissen verpflichtet, uns nicht bei Ausübung unserer Rechte zu stören, und wir selbst sind befugt, fremde Angriffe abzuwehren. Die positiv-gesetzliche Anerkennung eines natürlichen Rechtes seitens des Staates schafft nicht erst dieses Recht und seine moralische Erzwingbarkeit, garantirt aber die den Bedürfnissen der gesellschaftlichen Ordnung entsprechende physische Erzwingbarkeit desselben. — Man unterscheidet nun persönliche[1] und dingliche Rechte. Die erstern gewähren dem Berechtigten ihrem unmittelbaren Inhalte nach einen Anspruch gegen andere Personen, die letztern eine Herrschaft über körperliche Sachen.

b) Das Eigenthumsrecht ist ein dingliches Recht. — Die Befugniß, welche seinen Inhalt ausmacht, ist die Herrschaftsbefugniß über eine Sache. Wenn jemand einem andern versprochen hat, ihm einen bestimmten Acker zu schenken, so besitzt der Beschenkte auf Grund jenes Versprechens zwar ein ius ad rem, die rechtlich begründete Hoffnung, jenen Acker zu erhalten. Allein es steht ihm vorab noch kein dingliches Recht an dem Acker selbst zu, sondern lediglich ein persönliches Forderungsrecht gegenüber dem Versprechenden. Anders beim Eigenthumsrechte. Dieses gewährt unmittelbar, durch sich selbst, eine Herrschaftsbefugniß über die körperliche Sache, ein ius in re.

c) Das Eigenthumsrecht ist ferner das vollkommenste dingliche Verfügungsrecht einer Person über eine

[1] „Persönliche" Rechte kann man auch die unmittelbar an die eigene Person sich anknüpfenden Rechte nennen, so z. B. das Recht auf Ehre und guten Namen, das Recht auf Existenz u. dgl.

Sache[1]. Denn seinem wesentlichen Inhalt nach besteht das Eigenthumsrecht darin, daß eine Sache jemand schlechthin als die „seinige" gehört, so zwar, daß er an und für sich jeden andern von derselben ausschließen kann. Eine natürliche Folge dieser Verbindung der Sache mit einer Person ist es dann, daß der Eigenthümer über die Sache als die „seinige" verfügt[2]. Der Vormund, welcher das Vermögen des Mün-

[1] Das römische Recht unterscheidet fünf Arten dinglicher Rechte: dominium, servitus, pignus, ius hereditarium, possessio iuridica.

[2] Cf. *Molina*, De iustitia et iure. Tract. 2, disp. 3, n. 5.

„*Primo* quidem, quoniam recte dicimus, *quia* Petrus *est* dominus huius rei, habet facultatem perfecte de illa disponendi: e contrario vero non recte dicimus, *quia* habet facultatem perfecte disponendi de hac re, *est* dominus illius, sicut etiam non recte dicimus, quia habet facultatem videndi, est homo: ergo facultas seu ius perfecte disponendi est *effectus* dominii, non secus ac facultas videndi est *effectus* hominis.

Secundo, quia ‚esse suum', seu ‚proprium' alicuius videtur correlativum domini: dominus enim est, qui habet aliquid ‚suum' simpliciter. . . .

Tertio, potest quis conferre procuratori suo, aut amico in bonum amici ius tum ad utendum re sua omnibus modis, quibus ipse uti potest, tum etiam ad illam alienandum et consumendum, retento sibi dominio interim, dum rem non consumit vel alienat. Ergo ius ad utendum re aliqua et ad illam alienandum et consumendum, *distinctum* quid est a dominio, quod in eo praecise est positum, quod res sit *sua* simpliciter. Confirmatur, quoniam ius ad utendum re aliqua, et ius ad eam alienandum sunt iura distincta, potestque unus idem habere multa iura circa unam et eandem rem pro diversitate obiectorum, ad quae sunt ea iura. Sed ratio dominii circa unam rem est unica et simplicissima. Ergo ratio iuris ad perfecte utendum et disponendum de re aliqua *diversa* est a ratione dominii.

Quarto, eo ipso quod res aliqua simpliciter est alicuius, illeque proinde est dominus illius, ex natura rei habet hic plenum et integrum ius circa illam, nisi forte res illa devincta ad eum ac-

dels besitzt und verwaltet, ist nicht Eigenthümer, weil er das Vermögen als ein fremdes besitzt. Wer das Recht des Nießbrauchs an einem Grundstücke hat, besitzt das Grundstück und disponirt über die Productivkräfte des Bodens. Aber er besitzt den Acker nicht schlechthin als den seinigen und verfügt weder über die Substanz noch über den Werth desselben. Der Eigenthümer dagegen besitzt das ius *perfecte disponendi* de re, erfreut sich der umfassendsten Verfügungsbefugnisse und darf aus der ihm gehörigen Sache in jeder physisch und moralisch möglichen Weise Nutzen und Früchte ziehen, den Gegenstand nach Belieben verändern, veräußern, verwenden, soweit fremde und höhere Rechte nicht verletzt werden[1].

---

cederet iure aliquo in re. . . . Sed (ut ex emphyteutico contractu est manifestum) potest is abdicare a se totum ius ea utendi, et fruendi, eamque administrandi, et conferre illud alteri, retenta proprietate, hoc est retinendo rem illam esse suam simpliciter, ut antea erat, quod iuris interpretes appellant dominium *directum*. Ergo dominium et iura ad utendum et disponendum de re, quae sublatis impedimentis ex natura rei dominium consequuntur, distincta inter se sunt." Cf. *Schiffini* l. c. p. 126.

[1] Die Rechte des Eigenthümers werden von den Juristen in der Regel auf drei Klassen zurückgeführt:

a) ius *excludendi*, d. h. das Recht, andern jede Einwirkung, welche den Eigenthümer im Besitz und Gebrauch seiner Sache stören könnte, zu untersagen;

b) ius *utendi*, *fruendi*, d. h. das Recht, die Sache zu gebrauchen und Früchte daraus zu ziehen;

c) ius *disponendi*, d. h. das Recht, die Sache umzugestalten, zu veräußern u. s. w. („Dispositionsbefugniß" im engern, juristischen Sinne).

Man hat das Eigenthum auch beschrieben als ius utendi et *abutendi*. Würde hierbei „abuti" im Sinne von „mißbrauchen" verstanden, so enthielte die Definition einen Widerspruch, da es ein Recht zum Mißbrauch nicht geben kann. Indessen bedeutet „abuti" sprachlich auch, und zwar in erster Linie, so viel wie „aufbrauchen". In diesem Sinne steht das ius abutendi, soweit höhere Rechte nicht

2. Um das richtige Verständniß späterer Ausführungen zu ermöglichen, müssen wir die wichtigsten Eintheilungen des Privateigenthums wenigstens kurz erwähnen.

a) Man unterscheidet zunächst ein Obereigenthum und Untereigenthum und zwar in doppeltem Sinne.

Gott allein verfügt über ein ursprüngliches, völlig unabhängiges und unveräußerliches Eigenthumsrecht an allen Dingen. Zwar besitzt auch der Mensch ein wahres Eigenthumsrecht im Verhältniß zu den übrigen Menschen. Aber im Verhältniß zu Gott erscheint dasselbe als abgeleitetes und dauernd abhängiges Recht, der Mensch selbst als Gottes Lehensträger und Verwalter[1]. —

Sodann spricht man von einem directen Eigenthum und einem Nutzeigenthum — auch „Ober- und Untereigenthum" genannt. Dieser Unterschied gibt jedoch nicht verschiedene Arten, sondern nur verschiedene Bestandtheile des Eigenthumsrechtes an. Es ist keine divisio inter partes *subiectivas*, vielmehr eine divisio inter partes *integrales*. „Bestandtheile", aber nicht „Arten" des Hauses sind z. B. das Fundament, die Wände, das Dach. So gehört auch zum vollen Eigenthum sowohl das dominium directum wie das dominium utile. „Directes Eigenthum" heißt nun das Recht, bloß über die Substanz der Sache zu verfügen, durch Veräußerung, Zerstörung, Entwindung (rei vindicatio). Man nennt dasselbe darum auch dominium nudum oder

---

verletzt werden, dem Eigenthümer ohne Zweifel zu, und nur in diesem Sinne (des Verbrauchens) ist es in der Definition des Eigenthums zu verstehen. Cf. Johannes XXII. Cap. ad Conditorem. III. De verbor. signific. Extravag. tit. XIV.

[1] Vgl. Victor Cathrein S. J., Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Zweiter Band: Besondere Moralphilosophie (Freiburg 1891) S. 245. 3. Aufl., 1899, S. 308.

nuda proprietas, um seine Trennung von den Früchten der Sache anzudeuten. Gleichwohl ist ein derartiges Eigenthum nicht frucht- und bedeutungslos, weil der Eigenthümer den Werth der Sache beherrscht und dieselbe veräußern kann. Das „Nutzeigenthum" ist das Recht, die Sache zu benutzen oder Früchte daraus zu ziehen. Man unterscheidet hierbei also wiederum das Benutzungsrecht (usus, z. B. an einem Hause) und das Nutznießungs- oder Nießbrauchsrecht (usus fructus, z. B. an einem Acker). Das Benutzungsrecht befugt nur zum Gebrauch, nicht zur Fruchtziehung. Das Nießbrauchsrecht dagegen befugt zur Fruchtziehung in jeder Form, solange nur die Substanz der Sache erhalten bleibt[1]. Da sowohl der Benutzer wie der Nutznießer die Substanz der Sache erhalten müssen, kann von einem usus oder usus fructus Dingen gegenüber, welche durch den ersten Gebrauch verbraucht werden (quae primo usu consumuntur), keine Rede sein. —

b) Eine fernere Unterscheidung ist die zwischen individuellem Eigenthum und Gemeineigenthum.

„Rechtssubject", d. i. Subject einer moralischen Befugniß, kann nur ein vernünftiges Wesen, eine „Person" sein. Nun aber unterscheidet man zwischen „physischer" und „moralischer" Person. Erstere ist ein einzelner, individueller Mensch, während der Ausdruck „moralische", „juristische" oder „mystische" Person insbesondere eine Gesamtheit mehrerer untereinander gesellschaftlich verbundener Personen, die als Einheit gedacht werden, bedeutet. Individuelles Eigenthum, individuelles Privateigenthum ist demnach ein solches, das einem einzelnen Menschen, einem menschlichen Individuum gehört. Gemeineigenthum, Gesamteigenthum, gesellschaftliches Eigenthum dagegen ist ein solches, das einer Gemeinschaft, einer Gesellschaft von Personen gehört, so zwar, daß die Ge-

[1] Cf. *Schiffini* l. c. p. 130 sqq.

samtheit der gesellschaftlich verbundenen Personen als Subject des Eigenthumsrechtes gilt.

Vermöge des individuellen Eigenthums werden von der Herrschaft über die Sache alle andern Personen ausgeschlossen, und der individuelle Privateigenthümer ist der einzige Herr des Objectes. Vermöge des Gemeineigenthums werden alle nicht zur Gemeinschaft gehörigen Personen vom Gebrauch der Sache ausgeschlossen, nicht aber die Gesellschaftsglieder, die zusammen, als Einheit gedacht, den „Herrn" der Sache darstellen und den Gebrauch der Sache gemeinschaftlich regeln.

3. Von der soeben behandelten positiven Gemeinschaft, dem gesellschaftlichen Eigenthum, unterscheidet sich wesentlich die negative Gemeinschaft.

Stellt die Mutter einen Korb voll Aepfel auf den Tisch, damit die Kinder davon nehmen, so wird es niemanden einfallen, die Kinder im Verhältniß zu jenen Aepfeln als ein einziges Rechtssubject, als eine moralische Person sich vorzustellen, mit der rechtlichen Folge, daß die kleinen „Miteigenthümer" nunmehr nur noch „gesamter Hand" über die kostbaren Früchte verfügen dürfen. Die communio, die hier besteht, ist auf seiten der Kinder lediglich eine Gemeinsamkeit oder Gleichzeitigkeit der Befugniß, d. h. jedes hat, wie das andere, die Erlaubniß, aus dem Korb zu nehmen. Auf seiten der Aepfel ist es eine gewisse Gemeinsamkeit der Bestimmung, d. h. die Mutter hat die Aepfel für „ihre Kinder" hingestellt, ohne dem Peter gerade diesen Apfel und dem Paul jenen Apfel anzuweisen. Sie selbst vollzieht die Theilung nicht, sondern überläßt das den Kindern.

In ähnlicher Weise[1] verhält es sich mit der sogen. negativen Gemeinschaft. Während bei dem gesellschaftlichen Ge-

[1] Selbstverständlich darf der Vergleich nicht urgirt werden; es sind auch Verschiedenheiten vorhanden.

samteigenthum, der positiven Gütergemeinschaft, ein wirkliches Eigenthumsrecht vorliegt, so zwar, daß die Gesamtheit der berechtigten Personen, als Einheit gedacht, Subject eines actuellen Eigenthumsrechtes ist und darum auch nur als Gesamtheit über die gemeinsamen Sachen verfügt, bezeichnet die negative Gemeinschaft lediglich den Zustand des Ungetheiltseins des Objectes und läugnet das Bestehen eines actuellen Eigenthumsrechtes, sei es der Gesamtheit, sei es der einzelnen Personen. Was hier „gemeinschaftlich" ist, das ist lediglich die Bestimmung der Dinge für mehrere oder viele, andererseits das Recht jener mehreren oder vielen, aus dem allgemeinen Vorrath zu schöpfen. Sie sind dazu befugt, nicht in Kraft eines einzigen, der Gesamtheit als solcher zustehenden dinglichen Rechtes, sondern jeder einzelne vermöge seines ihm zustehenden persönlichen Rechtes.

Man kann daher auch die ganze Bedeutung des Ausdruckes „negative Gemeinschaft" mit Schiffini[1] auf folgende zwei Punkte zurückführen:

Erstens: Die Bezeichnung gibt zunächst an, daß noch niemand das betreffende Gut oder die betreffenden Güter sich angeeignet hat, dieselben vielmehr vorderhand res nullius sind.

Zweitens: Daß jeder aus den mehreren oder vielen Personen durch Besitzergreifung oder vermöge eines andern gerechten Titels die Güter sich aneignen könne.

Es besteht somit die negative Gemeinschaft, kurz gesagt, in der Fähigkeit oder der Befugniß, Eigenthum an Sachen zu erwerben, die als res nullius gelten. Sie ist kein actuelles, wohl aber ein potentielles Eigenthum, während das Eigenthum an den in positiver Gemeinschaft besessenen Gütern ein wirkliches, actuelles Eigenthum darstellt. Hieraus folgt dann noch ein höchst wichtiger Unterschied. Die Sache nämlich,

[1] Disputationes philosophiae moralis II, 132.

die dem positiven Gemeineigenthum mehrerer unterworfen ist, kann ohne Einwilligung der andern nicht Eigenthum eines einzelnen werden. Handelt es sich dagegen um negativ gemeinsame Güter, so bedarf es einer derartigen Einwilligung keineswegs. —

Die tiefere Begründung des hier in Kürze entwickelten Eigenthumsbegriffes ergibt sich aus den folgenden Erörterungen. Vorerst jedoch wird die Prüfung der wichtigsten Ansichten über den Ursprung des Privateigenthums uns beschäftigen müssen.

2. Wie entstand das Privateigenthum? Legal- und Vertragstheorie.

1. Die Auffassungen über den Ursprung des Privateigenthums als einer socialen Institution gehen weit auseinander.

Die Legaltheorie.

Hobbes, der Lehrer König Karls II. von England, stellte in seinem Buche De cive die Behauptung auf, von Natur aus gehöre allen alles. Jeder habe daher die Befugniß, nach Belieben die materiellen Dinge in Besitz zu nehmen, den andern zu entwinden, sie zu verwenden, wie immer er wolle. Daher sei der Kampf aller gegen alle der ursprünglichste Zustand des Menschengeschlechtes. Aus Furcht, und um sich in diesem allgemeinen Kampf zu schützen, suchten die Menschen Genossen auf, mit denen sie sich zur gemeinsamen Wehr verbanden. So entstand der Staat. Der staatlichen Gewalt aber lag es ob, durch *positive Gesetze das Privateigenthum zu schaffen* und das geschaffene zu schützen.

Eine ähnliche Lehre trugen J. J. Rousseau, Bentham, Montesquieu, Jouillier und andere vor[1]. Sie wurde die

[1] Cf. *S. Schiffini* S. J., Disputationes philosophiae moralis II, 148 sqq. 154 sqq.

Theorie der französischen Revolution. So sagte Mirabeau in der constituirenden Versammlung: „Das Eigenthum ist erworben in Kraft der Gesetze; das Gesetz allein begründet dasselbe." Desgleichen bekannte Tronchet, einer der Verfasser des Code Napoléon: „Nur den Gesetzen verdankt das Eigenthum seine Existenz und seine Berechtigung." In seiner Erklärung der Menschenrechte definirte Robespierre das Eigenthum als „das Recht eines jeden Bürgers, jenen Theil der Güter zu genießen, welcher ihm durch das Gesetz garantirt ist".

Auch heute noch wird diese sogen. Legaltheorie, welche die Berechtigung des Privateigenthums lediglich aus dem positiven staatlichen Gesetze herleiten will, von vielen verfochten. So müssen zunächst alle consequenten Rechtspositivisten ihr anhängen. Denn wenn es überhaupt kein Recht außer dem positiven Staatsgesetze gibt, dann kann auch die Eigenthumsinstitution eine andere Begründung nicht für sich in Anspruch nehmen.

In Deutschland wurde und wird die Legaltheorie vertreten insbesondere von J. H. Fichte, A. Trendelenburg, A. Wagner[1] und A. Samter[2]. —

Die Legaltheorie ist unhaltbar aus folgenden Gründen[3]:

Erstens: Es gehen ihre Vertreter von der irrthümlichen Voraussetzung aus, daß es ein natürliches Recht nicht gebe. Wer das einmal angenommen hat, dem bleibt allerdings zur „rechtlichen" Begründung des Privateigenthums lediglich das positive Gesetz übrig. Allein die Bezugnahme auf ein bloß historisches, positives Recht nützt gar wenig, weil

[1] Vgl. Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre. Erster Theil. Grundlegung (Leipzig und Heidelberg 1879) S. 518 ff.

[2] Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung (Jena 1879) S. 309 ff.

[3] Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 222 ff. 3. Aufl. S. 285. 287 f.

jedes staatliche Gesetz nur dann Geltung für sich in Anspruch nehmen kann, wenn es eine naturrechtliche, dem positiven Rechte vorausgehende Verpflichtung gibt, dem menschlichen, positiven Gesetze Gehorsam zu leisten. Ohne diese naturrechtliche Verpflichtung, zu gehorchen, ist das positive Gesetz nur eine thatsächliche Forderung der Gewalt. Bloße Gewalt aber wird auch wiederum durch Gewalt „rechtmäßig" überwunden. Principiell vermöchten daher von ihrem Standpunkte aus die Anhänger der Legaltheorie nichts dagegen einzuwenden, wenn dereinst etwa eine socialistische Majorität in der Landesvertretung das Privateigenthum „gesetzlich" ebenso wegdecretiren wollte, wie es „gesetzlich" eingeführt wurde[1].

[1] Adolf Wagner meint freilich, eine Garantie für die Dauer des Privateigenthums „liege in der sittlichen und intellectuellen, speciell in der wirtschaftlichen Bildung des Volkes, in der sittlichen Zucht und Selbstbeherrschung aller ökonomischen Klassen und in einer richtig organisirten, tüchtig fungirenden Volksvertretung neben einer guten Regierung. . . . Eine andere Garantie allen Rechtes und mithin auch des Eigenthumsrechtes als in der sittlichen Zucht und in der Bildung des Volkes und in der möglichst zweckmäßigen Organisation der gesetzgebenden Gewalt gibt es nicht. Möglich bleibt ein Mißbrauch dieser Gewalt freilich immer; aber daran ändert auch die ‚Begründung' des Eigenthums auf irgend eine andere Art als durch die Legaltheorie nichts" (Grundlegung S. 566 f.). Will Wagner die Legaltheorie vertheidigen, so verliert er principiell überhaupt das Recht, die Abschaffung des Eigenthums unbedingt einen „Mißbrauch" zu nennen. Denn wenn der Staat das Eigenthum erst schafft, wenn dieses keinen andern Rechtsgrund hat als das positive Gesetz, so widerspricht die Abschaffung des Eigenthums weder der sittlichen Zucht noch der Bildung des Volkes. Im Gegentheil kann der Staat für dieses neue Gesetz ganz denselben Gehorsam fordern wie für das erste Gesetz, welches das Eigenthum begründete. — Auch die „Zweckmäßigkeit" würde keine Garantie bieten können; denn die Ansichten über „Zweckmäßigkeit" sind sehr getheilt und dem Wechsel unterworfen. Ueberdies „ist es doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß sagen kann: Du handelst unzweckmäßig, oder aber:

Zweitens: Nicht wenig beirrte manche Vertreter der Legaltheorie wohl der Umstand, daß sie sahen, wie für den einzelnen Menschen concretes Eigenthum lediglich durch Vermittlung positiver Thatsachen, z. B. durch Erbschaft, Vertrag, Schenkung u. dgl., erworben wird. Hieraus schlossen sie fälschlich, daß auch die Eigenthumsinstitution einer positiven, rein historischen Quelle entstamme.

Allein mit einer ähnlichen Schlußfolgerung und Meinung könnten wir in tausend andern Verhältnissen die unsinnigsten Widersprüche aufrechthalten[1]. So wäre z. B. die Unmündigkeit der Kinder rücksichtlich des Vaters eine bloß positive Einrichtung. Denn ohne eine solche ist die Zeit, in welcher sie aufhört, nicht genau und höchstens der äußersten Grenze nach bestimmt. Positive Einrichtung wäre die Sprache, denn ohne eine wenigstens stillschweigende Uebereinkunft drückt der Schall keine Ideen aus u. s. w. Es ist also, wie jedermann sieht, ein Verstoß gegen die Gesetze der Logik, wenn man aus dem Umstande, daß eine Einrichtung ohne Hinzutreten positiven menschlichen Eingreifens keine concrete Gestalt gewinnen kann, den Schluß zieht, jene Einrichtung beruhe ganz und gar auf dem positiven Willen des Menschen. Man unterscheide vielmehr auch in unserer Frage das Abstracte von dem Concreten, das Individuelle vom Allgemeinen, das Nothwendige von dem Zufälligen. So kann das Privateigenthum im allgemeinen, als gesellschaftliche Institution, ganz wohl etwas Nothwendiges, und dennoch zugleich seine concrete Gestaltung, diese oder jene Form der Eigenthumsordnung, insbesondere der Erwerb und Verlust des Eigenthums an einer einzelnen Sache seitens einer

---

Du verletzest mein gutes Recht, du überschreitest deine Gewalt, und folglich hast du kein Recht, Gehorsam zu verlangen". Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 225 f. 3. Aufl. S. 288.

[1] Taparelli a. a. O. I, Nr. 404.

bestimmten Person, etwas Zufälliges, Veränderliches, die Wirkung concreter Umstände, historischer Thatsachen sein.

Drittens: Es *widerspricht* geradezu *der Vernunft*, daß durch ein obrigkeitliches Gesetz das Eigenthum zuerst *geschaffen* worden sei.

Denn „der Mensch ist älter als der Staat, und er besaß das Recht auf Erhaltung seines körperlichen Daseins, ehe es einen Staat gegeben“ [1]. Als die ersten Menschen auf der Erde erschienen, die ersten Familien begründet wurden, war der „Staat“ nicht bereits fertig da. Die einzelnen Menschen und die Familien aber, welche thatsächlich vor dem Staate existirten und logisch [2] stets vor dem Staate gedacht werden müssen, besaßen schon von Gottes Gnaden das Recht, Eigenthum zu erwerben. Abgesehen von jeder staatlichen Gewährung, ergibt sich ja bereits aus dem Rechte der Selbsterhaltung, der Vervollkommnung und Sicherung des körperlichen Daseins, namentlich aus den Zwecken der Familie, wie wir später nachweisen werden, die Nothwendigkeit und Berechtigung des Privateigenthums. Ebensowenig wie nun der Staat dem Menschen seinen Lebenszweck und seine Lebensberechtigung, seine individuelle und

[1] Encycl. „Rerum novarum“. Officielle Herdersche Ausgabe. S. 14 (15).

[2] Wenn wir sagen, der einzelne gehe auch „*logisch*“ dem Staate voraus, so soll damit nur behauptet werden, man könne sich die Entstehung, das Werden eines Staates nicht denken, ohne vorher Familien und Individuen gedacht zu haben. — Insofern ich den Menschen als durch seine Natur für die Gesellschaft bestimmt denke, geht das Ganze dem Theile voraus. So hat auch der Maler in erster Linie die *Absicht*, das Ganze des Bildes zu malen. In der *Ausführung* kommen jedoch zuerst die Theile und dann das Ganze. Kein Mensch ist sich vollständig selbst genügend, vielmehr auf die Gesellschaft angewiesen, soll ihr als Theil angehören. Insofern ist denn auch in der Absicht der Natur die Gesellschaft früher wie der einzelne Mensch.

sociale Natur verleiht, ebensowenig kann er als Quelle derjenigen Rechte gelten, die mit jenem Lebenszwecke, mit jener individuellen und socialen Natur verknüpft und von selbst gegeben sind. —

Man könnte vielleicht sagen: Die Güter dieser Erde sind zur Erhaltung aller Menschen bestimmt. Sie gehören also der „Menschheit". Nun aber erscheint der Staat als der officielle Vertreter der Menschheit. Also ist es seine Aufgabe, die Vertheilung der Güter vorzunehmen, das Privateigenthum zu begründen.

Wir entgegnen: Der Ausdruck „Menschheit" kann als Collectivbegriff oder als Gattungsbegriff verstanden werden. Ist nun aber der Staat der officielle Vertreter der menschlichen Gattung? Hat er die Befugniß, das zu gewähren oder zu versagen, über das zu verfügen, was dem Menschen als Menschen zukommt, insofern derselbe zur menschlichen Gattung gehört? Das sei ferne von uns! sonst könnte uns auch eines Tages rechtsgiltig befohlen werden, auf allen vieren zu kriechen. Der Mensch als Mensch, als Glied der Gattung, hat aber schon das Recht, Eigenthum selbständig zu erwerben, ohne daß er zur Erlangung desselben der Vertretung des Staates bedürfte. — Faßt man jedoch den Ausdruck „Menschheit" collectiv auf, versteht man darunter alle Menschen als Einheit, als ein einziges Rechtssubject, so wäre zunächst zu beweisen, Gott habe die Welt allen Menschen zusammen als Collectiveigenthum übertragen. Schwerlich dürfte dieser Beweis gelingen; allein selbst wenn er gelänge, so wäre damit wenig geholfen. Ist es ja doch niemals ein einziger Staat gewesen, der die ganze Menschheit umfaßte. Mit welchem Rechte dürfte also der einzelne Staat sich als „officiellen Vertreter der ganzen Menschheit" aufspielen, mit welchem Rechte die andern Staaten von seinen Gütern, von seinem Territorium ausschließen? Müßte nicht in jener Voraussetzung die ganze Menschheit als

solche die Vertheilung vornehmen, damit dieselbe rechtsgiltig sei? Und wäre wiederum nicht die Menschheit jeden Augenblick berechtigt, das Eigenthum, das der einzelne Staat geschaffen, zu beseitigen, eine neue Eintheilung der Territorien u. s. w. zu vollziehen? —

Viertens: Die Legaltheorie *widerspricht* endlich auch dem natürlichen *Gerechtigkeitsgefühle*. Oder wer wollte erst auf ein Decret der Obrigkeit, auf ein Staatsgesetz hin das Eigenthum an einer Statue, an einem Gemälde demjenigen zusprechen, welcher jene Statue, jenes Gemälde verfertigt hat? Ohne an irgend welche positive Gesetzgebung zu denken, fällt der menschliche Geist schon vorher sein Urtheil über die Rechtlichkeit des Eigenthums, und jeder ehrbare Mensch würde es als eine Rechtsverletzung empfinden und verurtheilen, wollte das positive staatliche Gesetz den erarbeiteten Lohn des Arbeiters nicht als dessen Privateigenthum anerkennen[1]. Also *vor* jedem Staatsgesetze hat die Gerechtigkeit im Geiste und Gewissen das Privateigenthum bereits unter ihren Schutz genommen.

2. Eine andere irrthümliche Auffassung über den Ursprung des Privateigenthums enthält

die Vertragstheorie.

Dieselbe wurde namentlich von Hugo Grotius[2] und Samuel Pufendorf[3] entwickelt. Ihr zufolge ist das Eigenthum durch einen stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag ursprünglich eingeführt worden und hat in jenem Vertrage seinen eigentlichen Rechtsgrund.

Auch diese Theorie ist unhaltbar.

---

[1] Cf. *Card. de Lugo*, De iustitia et iure d. 6, n. 4.

[2] De iure belli et pacis II, c. 2, § 2, n. 5.

[3] Ius naturae et gentium l. 4, c. 14.

Zunächst fehlt jeder positive Anhaltspunkt, jeder historische Nachweis für die Thatsächlichkeit jenes Vertrages. —

Ferner wäre ein solcher Vertrag nur dann wirklich nothwendig gewesen, *wenn* ursprünglich eine *positive* Gütergemeinschaft bestanden hätte, wie sie in der That *Hugo Grotius* annimmt. Allein von einer positiven Gütergemeinschaft der gesamten Menschheit an der ganzen Erde weiß die Geschichte nichts. Ebensowenig läßt sich die positive Gemeinschaft durch Vernunftschlüsse beweisen. Aus der natürlichen Bestimmung aller irdischen Güter, den Bedürfnissen der „Menschheit" zu dienen, folgt nur, daß jeder Mensch das Recht haben muß, Eigenthum zu erwerben, nicht aber, daß die Menschheit ursprünglich ein actuelles Collectiveigenthum an der Erde gehabt habe. —

Pufendorf nahm zwar nur eine ursprüngliche *negative* Gütergemeinschaft an. Da aber von Natur aus niemand ein bestimmtes Object angewiesen erhalte, so glaubte er, daß auch niemand etwas als sein ausschließliches Eigenthum behandeln könne ohne die Einwilligung, bezw. den *Verzicht* der übrigen Menschen auf eben jenes Object. Das würde richtig sein, wenn jenes ursprüngliche Recht des Menschen gegenüber den materiellen Gütern ein dingliches Recht wäre. Allein das Recht, welches der Mensch von Natur aus hat, ist kein dingliches, von der Natur unmittelbar verliehenes und vom Menschen unmittelbar erworbenes Recht an irgend einer concreten einzelnen Sache, oder an der Gesamtheit aller Sachen. Vielmehr erscheint es als eine lediglich *persönliche* Befugniß, aus dem allgemeinen und negativ gemeinsamen Güterschatze sich anzueignen, zu *erwerben*, wessen er zur Erhaltung und Vervollkommnung seines Lebens bedarf.

Das Einzelding kann seiner Natur nach nicht zugleich den Bedürfnissen aller dienen. Darum ist auch die Annahme widersinnig, die Natur habe allen Menschen zugleich auf jede ein-

zelne Sache ein unbedingtes Recht gegeben. Absolut ist nur das Recht auf die nothwendigen Erhaltungsmittel im allgemeinen, hypothetisch aber das Recht auf Erwerb der einzelnen concreten Güter. Es besteht nämlich — abgesehen vom Falle der äußersten Noth — allein unter der Voraussetzung, daß jene Güter noch nicht von jemand rechtmäßig in Besitz genommen sind. Darum bedarf es auch bei der Besitznahme einer „herrenlosen" Sache durchaus nicht einer Einwilligung der andern Menschen, weil bis zum Augenblicke der Besitznahme niemand an dieser einzelnen bestimmten Sache ein erworbenes Recht geltend machen kann.

Nach der von uns bestrittenen Lehre könnte endlich das Privateigenthum an irgend einer Sache nur unter der Voraussetzung rechtsgiltig begründet werden, daß *alle* Menschen Verzicht leisten auf das Anrecht, welches ihnen von Natur aus an der betreffenden einzelnen Sache zusteht. Nun ist aber die Erfüllung einer solchen Bedingung absolut *unmöglich*. Stets werden neue Menschen geboren. Niemand aber fällt es ein, diese um Erlaubniß zu fragen, das bisherige Eigenthum auch fürderhin besitzen zu dürfen. Man sage nicht: die spätern Geschlechter seien als „Rechtsnachfolger" der frühern an deren Verzicht gebunden. Es handelt sich hier eben gar nicht um die Nachfolge in ein fremdes Recht, um eine wirkliche Rechtsnachfolge, sondern um ein Recht, das mit der menschlichen Natur verbunden ist, darum überall sich findet, wo die menschliche Natur vorhanden, um ein Recht, das mit jedem Menschen von neuem geboren wird. Hat daher die ursprüngliche Einweisung des Menschengeschlechtes in den Besitz dieser Erde in der That den Sinn und die Bedeutung, daß jedem einzelnen Menschen ein wirklicher Rechtsanspruch bezüglich jeder einzelnen Sache zusteht, ein Rechtsanspruch, der nur durch Verzichtleistung behoben wird, so vermag man sich auch der Schlußfolgerung nicht zu entziehen, daß durch den Willen jedes

neugeborenen Menschen die Fortdauer des ursprünglichen Vertrages bestritten werden kann. —

Es war daher ein thörichtes Unternehmen, wenn man vermittelst der Vertragstheorie dem Privateigenthum eine solidere Grundlage zu geben versuchte. Ein Vertrag, von dessen Existenz sich niemand überzeugen kann, von dem jede Spur fehlt, ein Vertrag, den unsere Vernunft als völlig überflüssig bezeichnet, ein Vertrag, der, selbst wenn er bestanden hätte, von den gleichberechtigten Nachkommen der Urmenschen wieder umgestoßen werden kann, — ein solcher Vertrag bietet in der That nur eine äußerst schwache Unterlage für das bestehende Privateigenthum, oder vielmehr er *stellt dessen Berechtigung und Fortdauer jeden Augenblick wieder in Frage*. Die Anhänger der Vertragstheorie haben das wohl selbst gefühlt und darum schließlich die Zustimmung zu dem uralten Contracte als eine durch die Weltordnung geforderte natürliche Socialpflicht hingestellt. Wenn aber die Weltordnung oder vielmehr die gesellschaftliche Ordnung die Anerkennung des Privateigenthums fordert, so ist der angebliche Vertrag erst recht als überflüssig und gänzlich bedeutungslos erwiesen [1]. —

3. Der Ursprung des Eigenthums nach der darwinistisch-socialistischen Evolutionstheorie.

1. Man hat nicht mit Unrecht eine neuzeitliche Errungenschaft darin erblickt, daß die wissenschaftliche Untersuchung sich mit besonderer Sorgfalt der Erkenntniß des *Werdens* der Dinge zugewandt. Allein es ist zu befürchten, daß die ein-

[1] Vgl. Die sociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach" I. Bd., 1. Heft: *Theodor Meyer* S. J., Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Socialprincipien (3. Aufl., Freiburg 1895) S. 101.

seitige Uebertreibung dieses Strebens, die nicht selten zur Preisgabe der richtigen Erkenntniß des Seins geführt, größeren Schaden anrichtete, als das genetische Verstehen Vortheil zu bieten vermochte. So beschäftigt man sich in der modernen Philosophie kaum mehr mit dem Aufsuchen der Wahrheit, sondern ausschließlich oder wenigstens vorwiegend mit der Geschichte der philosophischen Systeme. Die Jurisprudenz wird beherrscht von dem Positivismus des Rechtes, die Nationalökonomie zum Theil von einem einseitigen Historismus. In der Naturwissenschaft spielte der Darwinismus seine Rolle, und der wissenschaftliche Socialismus hofft noch immer das Heil von der „naturnothwendigen Entwicklung" des Socialkörpers. Er glaubt so recht auf der Höhe der heutigen Wissenschaft zu stehen, wenn er sich zu dem Satze versteigt, daß nichts absolut und dauernd, alles nur relativ und transitorisch sei. Insbesondere erscheint ihm das Privateigenthum lediglich als eine historische Etappe, eine „historische Kategorie" (Lassalle), eine Entwicklungsstufe, die geworden ist, um im Laufe der Zeit vor den neuen Gestaltungen der fortschreitenden Entwicklung zu verschwinden. —

Es hat den begeisterten Anhängern des Entwicklungsgedankens nicht genügt, die Evolution des Menschengeschlechtes vom geschichtlichen Standpunkte aus zu ergründen. Man ging weiter und erfand die sogen. „prähistorische" Wissenschaft[1]. Ohne Bedenken wird zugestanden, daß auf der Urgeschichte der Menschheit, den ersten Zeiten der Völkerbildung, ein Schleier

[1] Männer wie Lubbock, Tylor, Morgan, v. Hellwald, Lippert u. a. gehören hierher. Vgl. v. Hellwald-Bär, Der vorgeschichtliche Mensch. 2. Aufl., Leipzig 1880. — K. v. Scherzer, Die Anfänge menschlicher Industrie. Berlin 1883. — N. Joly, Der Mensch vor der Zeit der Metalle. Leipzig 1880. — Vgl. auch W. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1885) S. 413 ff., wo der extreme Evolutionismus seine Widerlegung findet.

lagere, den die gelehrte Forschung hie und da etwas zu lüften, nicht aber zu entfernen vermöge. Doch was schadet's? Je dichter der Schleier, um so kühner die prähistorische Wissenschaft, um so freier die Bahn für das fröhliche Spiel einer üppigen Phantasie. Wohlan, machen wir einen Spaziergang durch die lieblichen Auen jenes weiten Forschungsgebietes in Begleitung eines Vertreters des extremen Evolutionismus[1]. Wir werden dann vielleicht die historische Wissenschaft beglückwünschen können, daß sie sich „seit dem Anfang der sechziger Jahre" dem „Einflusse der fünf Bücher Mosis" zu entziehen verstand[2]. Ein ganz neues und glänzend helles Licht verbreitet sich ja seit jener Zeit über den Ursprung der Familie und in Verbindung damit des Eigenthums. —

2. Das culturhistorische Schema, welches z. B. Friedrich Engels im Anschluß an Lewis Morgan aufstellt, läßt den Menschen durch die Periode der Wildheit und dann der Barbarei zu derjenigen der Civilisation gelangen, wobei die Wildheit und Barbarei wiederum in je eine Unter-, Mittel- und Oberstufe zerfallen. Innerhalb dieses Rahmens entwickeln sich Familie, Staat, Eigenthum.

In den „waldursprünglichen" Verhältnissen der untersten Stufe der Wildheit herrschte im Geschlechtsleben absolute Promiscuität. Dann folgte die Blutsverwandtschaftsfamilie, Geschlechtsverkehr zwischen Brüdern und Schwestern, Cousinen und Vettern, aber nicht mehr zwischen Eltern und Kindern. Die Geschichte freilich weiß nichts davon; allein Morgan glaubt aus dem verwandtschaftlichen System, wie

[1] Gerade ihre extremste Form läßt die der herrschenden evolutionistischen Theorie überhaupt eigenthümlichen Fehler am klarsten hervortreten.

[2] Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates (7. Aufl., Stuttgart 1898) S. XI. 1 ff. 9 ff.

es auf Hawai und in Polynesien sich finden soll, auf eine ehemalige Existenz jener Familienform schließen zu dürfen.

In der zweiten Form der Familie bleibt der Geschlechtsverkehr der Geschwister ausgeschlossen. Es ist die Gruppenehe (hawaisch: Punalua = Genosse), wobei die Schwestern zwar gemeinsame Männer und die Brüder gemeinsame Frauen haben, aber zwischen Brüdern und Schwestern keine Blutvermischung stattfindet. Für die Existenz dieser Familienform beruft sich Morgan auf die Organisation der Verwandtschaft, wie sie in Amerika sich gefunden. Auf Hawai soll die Punaluafamilie sich sogar direkt nachweisen lassen. Engels glaubt auch in dem sogen. ius primae noctis eine Erinnerung an die Gruppenehe u. s. w. finden zu können.

Während der Periode der Wildheit, als Promiscuität, Blutsverwandten- und Gruppenfamilie herrschten, galt das Mutterrecht, das Matriarchat[1]. Nach der Mutter

[1] Engels (Ursprung der Familie u. s. w. S. XI f.) datirt „die Geschichte der Familie" vom Erscheinen von Bachofens „Mutterrecht", also von 1861: „Hier stellt der Verfasser (Bachofen) die folgenden Behauptungen auf: 1. daß die Menschen im Anfange in schrankenlosem Geschlechtsverkehr gelebt, den er, mit einem schiefen Ausdruck, als Hetärismus bezeichnet; 2. daß ein solcher Verkehr jede sichere Vaterschaft ausschließt, daß daher die Abstammung nur in der weiblichen Linie — nach Mutterrecht — gerechnet werden konnte, und daß dies ursprünglich bei allen Völkern des Alterthums der Fall war; 3. daß infolge hiervon den Frauen, als den Müttern, den einzig sicher bekannten Eltern der jüngern Generation, ein hoher Grad von Achtung und Ansehen gezollt wurde, der sich nach Bachofens Vorstellung zu einer vollständigen Weiberherrschaft (Gynaikokratie) steigerte; 4. daß der Uebergang zur Einzelehe, wo die Frau einem Mann ausschließlich gehörte, eine Verletzung eines uralten Religionsgebots in sich schloß (d. h. thatsächlich eine Verletzung des altherkömmlichen Anrechts der übrigen Männer auf dieselbe Frau), eine Verletzung, die gebüßt oder deren Duldung erkauft werden mußte durch eine zeitlich beschränkte Preisgebung der Frau."

regelte sich die Abstammung, denn der Vater war ungewiß. Die Mutter stand daher auch als Haupt der Familie vor, ebenso dem Geschlechte, der gens; diese war ein größerer Kreis von Blutsverwandten weiblicher Linie. Aus jenen matriarchalen Geschlechtern setzt sich die Urgesellschaft zusammen. Innig verbunden mit dem geschlechtlichen Communismus war der Communismus auf wirtschaftlichem Gebiete innerhalb der Familie und des Geschlechtes. Die Wirtschaft war Hauswirtschaft. Die communistische Hauswirtschaft und die Weiberherrschaft im Hause sind nach Engels identisch.

War die Gruppenehe die charakteristische Familienform in der Periode der Wildheit, so ist die syndasmische oder Paarungsfamilie der Barbarei eigenthümlich. Sie beginnt schon an der Grenze zwischen Wildheit und Barbarei oder auf der Unterstufe der Barbarei. Der Mann kauft oder raubt sein Weib. Die Verbindung dauert, solange es dem Paare gefällt. Ein neues Element wurde durch die Paarungsehe in die Familie eingeführt. Neben die leibliche Mutter hatte sie den beglaubigten leiblichen Vater gestellt, der nun auch als Eigenthümer der Arbeitsmittel, der Herden und später der Sklaven galt. In dem Verhältniß, wie die Reichthümer sich mehrten, wuchs die Macht des Vaters in der Familie und dessen Verlangen, die eigenen Kinder nicht in die Gens der Mutter gelangen zu lassen, sie vielmehr mit ihrer Arbeitskraft zu sich hinüberzuziehen, aber demgemäß auch die hergebrachte Erbfolge zu ändern. Nach Mutterrecht, also solange die Abstammung nur in weiblicher Linie gerechnet wurde, und nach dem ursprünglichen Erbgebrauch in der Gens, erbten anfänglich die Gentilverwandten von ihren verstorbenen Gentilgenossen. Das Vermögen mußte in der Gens bleiben. Die Kinder des verstorbenen Mannes aber gehörten nicht seiner Gens an, sondern der ihrer eigenen Mutter; sie

erbten anfangs mit den übrigen Blutsverwandten der Mutter, später vielleicht in erster Linie, von dieser; aber von ihrem Vater konnten sie nicht erben, weil sie nicht zu seiner Gens gehörten, sein Vermögen aber dieser bleiben mußte. Das alles wurde jetzt anders.

Der Umsturz des Mutterrechts aber war gleichbedeutend mit der weltgeschichtlichen Niederlage des weiblichen Geschlechtes. Der Mann ergriff das Steuer im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kindererzeugung. Die erste Wirkung der nun begründeten Alleinherrschaft der Männer zeigt sich in der jetzt auftauchenden Zwischenform: der patriarchalischen Familie. Was sie hauptsächlich bezeichnet, ist nicht so sehr die Vielweiberei, als vielmehr die Organisation einer Anzahl freier und unfreier Personen zu einer Familie unter der väterlichen Gewalt des Familienhauptes. In der semitischen Familie lebt dies Familienhaupt in Vielweiberei, die Unfreien haben Weib und Kinder, und der Zweck der ganzen Organisation ist die Wartung von Herden auf einem abgegrenzten Gebiet. Das Wesentliche ist die Einverleibung von Unfreien in die Familie und die väterliche Gewalt; vollendeter Typus dieser Familienform ist die römische Familie. Als wirtschaftliche Einheit erscheint auf dieser Stufe nicht die Einzelfamilie im modernen Sinne, sondern die „Hausgenossenschaft", die aus mehreren Generationen, bezw. Einzelfamilien besteht. Die patriarchalische Hausgenossenschaft mit gemeinsamem Grundbesitz und gemeinsamer Bebauung hat bei den Culturvölkern und manchen andern Völkern der alten Welt eine wichtige Uebergangsrolle gespielt zwischen der mutterrechtlichen und der spätern Einzelfamilie. Auch war sie die Uebergangsstufe, aus der sich die Dorf- oder Markgemeinde mit Einzelbebauung und erst periodischer, dann endgiltiger Auftheilung von Acker- und Wiesenland entwickelt hat.

Die monogame Familie endlich entsteht aus der Paarungsfamilie, im Grenzzeitalter zwischen der mittlern und obern Stufe der Barbarei; ihr definitiver Sieg ist eines der Kennzeichen der beginnenden Civilisation. Sie ist gegründet auf die Herrschaft des Mannes, mit dem ausdrücklichen Zweck der Erzeugung von Kindern mit unbestrittener Vaterschaft; und diese Vaterschaft wird erfordert, weil jene Kinder dereinst als Leibeserben in das väterliche Vermögen eintreten sollen. Sie unterscheidet sich von der Paarungsehe durch weit größere Festigkeit des Ehebandes, das nun nicht mehr nach beiderseitigem Gefallen lösbar ist. Es ist jetzt in der Regel nur noch der Mann, der es lösen und seine Frau verstoßen kann. Für den Mann besteht das Recht der ehelichen Untreue und wird mit steigender gesellschaftlicher Entwicklung immer mehr ausgeübt. Die untreue Frau dagegen wird strenger bestraft, als je vorher. Die Monogamie ist die erste Familienform, die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigenthums über das ursprüngliche naturwüchsige Gemeineigenthum. Monogamie und Grundeigenthum bilden nach Engels wie nach Fourier die Hauptkennzeichen der Civilisation; und auch darin stimmt Engels Fourier bei, daß er sie einen Krieg des Reichen gegen den Armen nennt. —

3. Fassen wir speciell die wirtschaftliche Entwicklung und die Eigenthumsbildung nach der Auffassung der darwinistisch-socialistischen Theorie etwas genauer ins Auge, so vernehmen wir, daß unsere Urahnen in den tropischen und subtropischen Wäldern — der Wiege des Menschengeschlechtes — auf Bäumen gelebt, von Früchten, Nüssen, Wurzeln sich genährt und die reichlich bemessene freie Zeit zur Ausbildung artikulirter Laute — der Sprache — verwendet haben. Kaum noch erhob sich damals der Mensch über das höchst entwickelte

Thier. Von einer productiven Thätigkeit insbesondere war keine Rede. Unsere Vorfahren occupirten in der äußern, sie umgebenden Natur, was immer sie Brauchbares zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse fanden; genau so, wie die Thiere es heute noch machen. Allmählich trat dann die „Differenzirung" ein. Der Mensch fing an, von der Bestie sich zu unterscheiden. Während die Thierwelt in ihrer Bedürfnißbefriedigung keine Entwicklung zu höherer Art erlebte, ward der glücklichere Bruder nach und nach aus einem Sklaven der Natur zum Herrn derselben.

Wir können hierbei mehrere Perioden unterscheiden.

Innerhalb der ältesten Wirtschaftsstufe durchstreiften unsere Ahnen als Jäger die Wälder oder suchten als Fischer am Ufer der Flüsse, an der Küste des Meeres ihre spärliche Nahrung. Privateigenthum gab es keines, außer an den Genußmitteln, die den augenblicklichen Bedarf stillen sollten, wohl auch an den rohen Werkzeugen, an Keule und Speer, hernach an Bogen und Pfeil. Da Jagd und Fischfang keine dauernd sichern Nahrungsquellen bieten, so kam auf dieser Stufe, welcher heute noch die Australier und Polynesier angehören, die Menschenfresserei nicht selten in Brauch.

Insbesondere der östliche Continent besaß zahlreiche zur Zähmung taugliche Thiere. Kein Wunder also, wenn gerade dort, in den Grasebenen des Euphrat und Tigris, des Oxus und Jaxartes, des Don und Dniepr die erste Herdenbildung stattfand. Mit der Zähmung des Viehes aber beginnt die Nothwendigkeit, immer neue Weideplätze aufzusuchen, das Nomadenleben der Hirtenvölker. Ein Eigenthum an Grund und Boden konnte hierbei noch nicht zur Entstehung gelangen. Nur bewegliche Dinge, insbesondere die Herden, bildeten den vornehmlichsten Gegenstand des Privateigenthums auf dieser Stufe.

Die Lebensbedingungen des Hirtenvolkes sind jedenfalls bessere als die des Jäger- und Fischervolkes. Eine Rückkehr

aus den grastragenden Stromebenen in die alten Waldgebiete war deshalb ausgeschlossen. Aber die Bevölkerung vermehrte sich. Die freien Triften reichten bald nicht mehr aus für alle. Man zog nach Norden und Westen, und da der weniger günstige Boden eine ausreichende Nahrung für die Herden nicht gewährte, so schritt man zum Getreidebau. Aus dem Futterbedürfniß des Viehes entstand somit ursprünglich die Production von Naturerzeugnissen durch menschliche Arbeit. Weil außer dem Fleisch der Thiere nun auch das Brod zur Verfügung stand, verschwand nach und nach die Menschenfresserei. Die Nomaden und Hirten sind *seßhafte Ackerbauvölker* geworden.

Das war der Zeitpunkt, von dem an das *Eigenthum an Grund und Boden* sich allmählich entwickelte. Vorab nahm der ganze Stamm als solcher ein Gebiet für sich in Besitz. Aus dem *Collectiveigenthum* des Stammes, der Gens, der Hausgemeinschaft aber bildete sich allmählich das *Privat*eigenthum der einzelnen Familien und Personen am Acker.

4. Würde die Sicherheit, mit welcher diese sogen. „festen" Ergebnisse der prähistorischen Wissenschaft vorgetragen werden, einen Beweis für ihre Zuverlässigkeit bilden, so wäre jeder Versuch einer Prüfung derselben unerträgliche Anmaßung. Wer aber ein wenig kritisch veranlagt ist und bei jeder Behauptung nach dem Grunde und Beweise zu fragen gewohnt ist, der wird wohl auch vor der prähistorischen Wissenschaft nicht ohne weiteres die Segel streichen wollen.

Ueberblickt man die Geschichte der Menschheit, so springt ohne Zweifel sofort die Thatsache einer aufsteigenden Entwicklung in die Augen. Nicht jedes einzelne Volk hat höhere Culturstufen erstiegen. Manches ist sogar zurückgesunken und im Elend verkommen. Aber im allgemeinen zeigt sich ein stetiger Fortschritt, dessen Träger bald diese bald jene Nation ist. So weit stimmen wir auch mit der prähistorischen Evo-

lutionstheorie überein. Was uns von derselben trennt, das sind folgende Punkte:

Einmal: der eigenartige *Ausgangspunkt*, den sie der Entwicklung geben möchte;

sodann: die *willkürliche Verallgemeinerung* ihres Entwicklungsschemas. —

Die Evolutionstheorie rühmt sich, frei von allen „metaphysischen Voraussetzungen" die Entwicklung der Menschheit allein auf Grund der positiven und exacten Wissenschaften festgestellt zu haben. Aber *wo* sind denn die *positiven* Anhaltspunkte für jene Lehre? Wo sind die Urkunden, aus denen die gefeierten Vertreter des absoluten Evolutionismus geschöpft haben? Den *directen*, historischen Nachweis für ihre Behauptungen zu liefern, — darauf müssen sie von vornherein verzichten. So gesteht Friedrich Engels: „Von allen Völkern, die innerhalb der geschichtlichen Periode bekannt geworden, gehörte kein einziges mehr diesem Urzustand an. So lange Jahrtausende er auch gedauert haben mag, so wenig können wir ihn aus directen Zeugnissen beweisen; aber die *Abstammung des Menschen aus dem Thierreich einmal zugegeben*, wird die *Annahme* dieses Ueberganges unumgänglich."[1] Also bloß um eine Schlußfolgerung aus einer Hypothese handelt es sich, — aus einer Hypothese, die heute bereits von den bedeutendsten Naturforschern verlassen ist! Da die Vertreter der prähistorischen Evolution ihrerseits für jene „Voraussetzung" einen neuen Beweis nicht liefern, vielmehr sich lediglich auf darwinistische Naturforscher berufen, so verzichten auch wir auf eine Widerlegung der Hypothese. Wer eine solche wünscht, findet dieselbe bei zahlreichen antidarwinistischen Naturforschern und Philosophen[2].

[1] *Engels* a. a. O. S. 2.

[2] Vgl. z. B. *Tilm. Pesch*, Die großen Welträthsel II (2. Aufl., Freiburg 1892), 216 ff.

Doch sehen wir uns einmal die andern „indirecten" Beweise, mit denen die prähistorische Wissenschaft ihre Entwicklungstheorie zu begründen versucht, etwas genauer an.

Der extremen Evolutionshypothese zufolge hat der oben geschilderte Bildungsproceß bei den verschiedenen Rassen und Völkern nicht überall zu demselben Grade der Entwicklung geführt. Ein Theil der Völker kommt in den Jahrtausenden seiner Geschichte nicht über die niedrigsten Grade der wirtschaftlichen Existenz hinaus. Sie bleiben „Naturvölker". Andere steigen allmählich von Stufe zu Stufe aus einem der thierischen Bedürfnißbefriedigung gleichen Zustande empor, bis sie jene Höhe der materiellen Production und des feinern Genußlebens erreicht haben, auf welcher wir die heutigen Culturvölker erblicken. Wollen wir also die niedrigern Entwicklungsstufen kennen lernen, so brauchen wir nur die heute noch zum Theil vorhandenen „Naturvölker" untereinander und mit den Culturvölkern zu vergleichen. Es ist somit die sogen. vergleichende Geschichtsmethode, welche angeblich die Beweise dafür liefert, daß die Menschheit aus einem ursprünglich thierähnlichen Zustande, aus der Wildheit und Barbarei, sich zur Civilisation emporgerungen habe.

Wir werden hier gar nicht dabei verweilen, wie die Vertreter der absoluten Evolutionstheorie, um „Naturvölker" aufzutreiben, sich vergebens abmühen, einem Theil der heutigen Bewohner Südasiens, Ostafrikas und Australiens halbthierische Wildheit anzudichten. Gelehrte Forschungen[1] haben jene leichtfertigen Behauptungen längst schon ins rechte Licht gestellt. Wir möchten aber wenigstens erfahren, woher denn die

[1] Vgl. z. B. Peschel, Völkerkunde (2. Aufl., Leipzig 1875) S. 137 ff. — Vgl. E. Baumstark, Die Volkswirtschaft nach Menschenrassen, Volksstämmen und Völkern (in Hildebrands Jahrbüchern V, 81 ff.). — Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. 6 Theile. Leipzig 1859—1872.

Evolutionisten vernommen haben, daß die Australneger, die Polynesier u. s. w. wirkliche „Naturvölker" sind, daß thatsächlich ihre Verhältnisse den wahren und allgemeinen Urzustand der Menschheit darstellen? Auf diese Frage wird die evolutionistische Wissenschaft wohl von neuem ihr Sprüchlein sagen: „Die Abstammung des Menschen aus dem Thierreich einmal zugegeben, wird die Annahme dieses Ueberganges" von den niedern Stufen der Naturvölker zu den höhern der Culturvölker unumgänglich[1]. Nun, das ist die Logik „wissenschaftlicher" Voltigeurs. Directe Zeugnisse für eine willkürliche „Annahme" besitzt man nicht, und die indirecten Beweise stützen sich wiederum auf eine „Annahme", auf eine gänzlich unerwiesene, wissenschaftlich absolut unhaltbare „Hypothese".

Aber legen wir der vergleichenden Methode nicht allzuwenig Gewicht bei? Hat doch Freeman in seinem Buche Comparative Politics die Erfindung dieser Methode als ein so bedeutendes Ergebniß gepriesen, daß sie hinreiche, um unser Jahrhundert einen der großen Wendepunkte in der Geschichte der Menschheit zu nennen. Ohne Zweifel verdankt die Wissenschaft, speciell die Sprachforschung, der comparativen Methode gar manche Erkenntniß, die auf anderem Wege nicht zu erlangen gewesen wäre. So hat man vermittelst Vergleichung die Verwandtschaft der verschiedenen Völkerstämme festgestellt: „Die Lautsymbole, welche gegebene Gegenstände bezeichnen," sagt Starcke[2], „sind fast ganz willkürlich gewählt worden, und es ist daher unwahrscheinlich, daß jemals zwei verschiedene Völker dasselbe Symbol für denselben Gegenstand gebildet haben. Wo

[1] Vgl. z. B. Ludwig Felix, Entwicklungsgeschichte des Eigenthums. Erster Theil: Der Einfluß der Natur auf die Entwicklung des Eigenthums (Leipzig 1883) S. 10 ff. Auch Vierter Theil, erste Hälfte (1896) S. 3 f.

[2] Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung (Leipzig 1888) S. 2.

daher eine solche Uebereinstimmung stattfindet, darf man mit fast untrüglicher Sicherheit schließen, daß entweder das eine Volk das Wort von dem andern erborgt, oder daß es beiden von ein und demselben Stammvolk überkommen ist. Fortgesetzte Analyse kann somit den Wortvorrath eines solchen Stammvolkes feststellen. Durch den Wortvorrath lernt man aber, welche Vorstellungen dem Volke zugänglich sind, d. h. man lernt seinen Culturzustand kennen." Ganz richtig! Hier hat die Vergleichung erfaßbare Objecte, hier geht die Beweisführung von sicherer Grundlage aus![1] Keineswegs aber ist das Gleiche der Fall da, wo die darwinistisch-socialistische Evolutionstheorie uns mit den Urzuständen der ganzen Menschheit, speciell mit der Urentwicklung der Familie, bezw. des Eigenthums, bekannt machen will. Da schließt man kühn von den Verhältnissen des einen oder andern oder auch mehrerer für die Forschung erreichbarer Stämme auf die Urverhältnisse des Menschengeschlechtes, obwohl für einen solchen Inductionsschluß jedes *ausreichende* Fundament fehlt, und die *Verschiedenheit* der Culturentwicklung der Völker und Stämme eine *historisch* evidente Thatsache ist. Wäre die Entwicklung eine „naturnothwendige", selbst dann dürfte man nur schließen, daß unter denselben Bedingungen die gleichen Erscheinungen zu Tage getreten sein müssen. Wer beweist uns aber, daß der eine Stamm in der Urzeit unter den gleichen äußern Verhältnissen gelebt habe wie der andere und wie die heutigen sogen. Naturvölker? Dazu kommt dann noch, daß die Annahme einer „naturnothwendigen" Entwicklung durch tausend Thatsachen der Geschichte widerlegt, die geschichtliche wie philosophische Unmöglichkeit eines *einheitlichen* Entwicklungsschemas sonnenklar erwiesen ist. Das gibt auch Starcke[2] in-

[1] Wie jedoch auch hier Vorsicht geboten, darüber vgl. z. B. *Gutberlet*, Apologetik I (2. Aufl., Münster 1895), 47 f.

[2] A. a. O. S. 5.

sofern zu, als er „nur sehr bedingterweise" der Annahme beipflichten will, die Anfangszustände seien bei allen Stämmen so ziemlich gleichartig gewesen, und die Entwicklung habe allgemein die nämlichen Hauptphasen durchgemacht. Ist aber die Gleichartigkeit der Entwicklung und ihrer Hauptphasen geläugnet, dann springt der höchst problematische Charakter einer Schlußfolgerung aus den Zuständen der Irokesen u. s. w. auf die Urgeschichte der Menschheit sofort in die Augen.

Unbestritten ist die Thatsache einer progressiven Culturentwicklung innerhalb der Menschheit; gewiß ist ferner, daß nicht alle Völker und Stämme diese Entwicklung in gleichem Maße und in gleicher Weise mitgemacht haben. Manche blieben zurück, manche fielen von einer höhern Stufe wieder herab, wie dies sich aus den historisch controllirbaren Thatsachen der Völkergeschichte in vielen Fällen erweisen läßt. Einzelne Autoren, zu denen auch Starcke gehört, machen sich das billige Vergnügen, die Degradationstheorie, welche gewisse Erscheinungen im Leben der sogen. „Naturvölker" auf Entartung zurückführt und den Zustand der Wildheit als Verwilderung auffaßt, gänzlich zu mißdeuten. Die Anhänger dieser Theorie glauben durchaus nicht, daß Adam im Paradiese elektrische Beleuchtung und Fahrrad zur Verfügung gehabt habe; der aus dem Paradiese Verstoßene, wie seine Nachkommen, fanden keine fertige Cultur vor, sondern mußten sie erst schaffen, wenn auch der Geist sie bereits weit über das Thier erhob und ihnen eben die Fähigkeit zur progressiven Culturentwicklung verlieh. Wo „thierische Wildheit" sich angeblich finden sollte, da wäre sie Entartung, und es liegt bis zur Stunde kein einziger wissenschaftlicher Beweis dafür vor, daß die Entwicklung der Menschheit von solchen „thierähnlichen" Zuständen ihren Anfang genommen habe.

5. Die darwinistisch-socialistische Urgeschichte hat übrigens bereits das Schicksal einer großen Zahl unserer modernen

Theorien getheilt. Auf die ursprüngliche Begeisterung ihrer Anhänger folgte nur zu bald die Ernüchterung. Heute verwerfen fast alle, welche als Kenner der Urfamilie gelten, abgesehen von Kohler, die Morgan-Engelssche Lehre von der ursprünglichen Promiscuität, von der Gruppenehe u. s. w. So Westermark, Dargun, Hildebrand, Grosse, Durkheim, Cunow, Starcke u. a. Auch das „Mutterrecht" ist ein aufgegebener Posten[1], und

[1] Vgl. Entwicklungsgeschichte des Eigenthums von Ludwig Felix. Vierter Theil, erste Hälfte. Der Einfluß von Staat und Recht auf die Entwicklung des Eigenthums (Leipzig 1896) S. 94, wo es heißt: „Die vornehmlich von Bachofen und Morgan auf Grund vereinzelter, wenngleich zahlreicher Erscheinungen geäußerte Ansicht von einer Periode des Mutterrechts, der eine Zeit regellosen Hetärismus vorangegangen sei (Bachofen, Das Mutterrecht [Stuttgart 1861] S. XVIII), wird von den meisten maßgebenden neuern Schriftstellern völlig aufgegeben, und insbesondere die Art, in der Bachofen zur Unterstützung seiner Anschauung mythische Erzählungen benutzt, als willkürlich, unwissenschaftlich und dichterischer Inspiration entspringend bezeichnet. Nach Bernhöft (Ehe und Erbrecht in der griechischen Heroenzeit, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft XI, 338. 339) war die Urfamilie weder vaterrechtlich noch mutterrechtlich; sie bestand aus Mann, Frau und Kindern, in einem Haushalt vereinigt. Vgl. Heinrich Ernst Ziegler, Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie (Stuttgart 1893) S. 43 f. — *Westermark*, The history of human marriage (London 1891) p. 55 ff. 117 ff. 538. — Auch R. Hildebrand (Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen. Jena 1896) bestreitet, daß die Promiscuität und die Herrschaft des Mutterrechtes der Ausgangspunkt der familienrechtlichen Entwicklung gewesen sei, und daß man aus der Bestimmung der Verwandtschaft nach der Mutter bei primitiven Völkern die Existenz mutterrechtlicher Zustände folgern dürfe. Die Forschungen Cunows (Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger. Stuttgart 1894) und Grosses (Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg 1896) haben, wie auch Rachfahl (Jahrb. f. Nationalök. u. Statist. 3. Folge. Bd. XIX 1900, S. 21) anerkennt, klargestellt, daß gerade bei den jetzt am niedrigsten stehenden Völkerschaften, den Australnegern, die vater-

nicht besser steht es mit demjenigen Theile der Theorie, der die ursprüngliche Wirtschaft behandelt.

Oder wo wären denn die Beweise dafür, daß alle unsere modernen Culturvölker ehedem Fischer- oder Jägervölker gewesen? Wo findet man die Zeugnisse für eine „Jagdperiode" der altorientalischen, der altklassischen, der germanischen, der keltischen Völker? Gerade die ältesten Geschichtsdenkmäler zeigen uns überall Völker, die auf einem besondern Territorium wohnen und wenigstens auch Ackerbau treiben. Daneben findet sich bei ihnen nicht minder mancherlei Arbeit gewerblicher Art, ebenso Tausch und Kauf. Der historische Entwicklungsgang weiß nichts davon, daß bei jedem Volke und bei der ganzen Menschheit der Reihe nach auf eine „Vorstufe" der Jagd und des Fischfanges eine „Periode" der Viehzucht im Nomadenleben, dann des Ackerbaues, hierauf des Gewerbes, endlich des Handels nothwendig kommen müsse oder gekommen wäre. Die Geschichte kennt im Gegentheil in der Regel nur einen mehr oder minder gleichzeitigen Entwicklungsgang auf dem Gesamtgebiete der verschiedenen productiven Thätigkeiten des ganzen wirtschaftlichen Lebens eines Volkes. Die Vervollkommnung auf dem einen Gebiete zieht immer bald eine Vervollkommnung auf dem andern Gebiete nach sich. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Natur oder Lage des Landes, die nationale Ausstattung und Geschichte seiner Bewohner dieses oder jenes Volk zu einer besondern Art wirtschaftlicher Thätigkeit vorzugsweise berufen und befähigen. Aber gerade diese Besonderheit einzelner Völker durchbricht wiederum von neuem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des für

---

rechtliche Einzelfamilie herrscht, daß die Ehe bei ihnen regelmäßig monogyn ist, daß ferner die Mutterssippe, wo sie hier vorkommt, nicht eine Lebensgemeinschaft, sondern nur eine Namensgemeinschaft ist, deren praktische Bedeutung allein darin besteht, daß sie die Sippgenossen in der Wahl der Gatten beschränkt.

alle Völker gleich angenommenen Entwicklungsschemas. Ueberdies finden sich dort, wo vorzugsweise eine bestimmte Art ökonomischer Thätigkeit in den Vordergrund tritt, dennoch zugleich auch die andern Arten in irgend einer entsprechenden Weise. „So haben von den Phöniziern an bis auf das moderne England herab die ‚Handelsvölker' gleichzeitig eine hervorragende Stellung im Gewerbebetrieb und, soweit es die Natur des Bodens gestattete, auch im Ackerbau unter den übrigen Völkern eingenommen; die italienischen ‚Handelsstädte' waren trotz des reichlich lohnenden Zwischenhandels blühende Gewerbstädte und in dem Ackerbaubetrieb auf ihren Territorien den andern Staaten weit voraus." [1] —

Ferner abgesehen davon, daß jenes Entwicklungsschema [2] aus der Geschichte unbeweisbar ist, den geschichtlichen Zeugnissen direct widerstreitet, — ein flüchtiger Blick auf die heutigen sogen. „Naturvölker" genügt, um sofort die innere

---

[1] Knies, Die politische Oekonomie (neue Aufl., Braunschweig 1883) S. 366.

[2] Mögen drei, vier, fünf oder mehr Stufen angenommen, mögen die Völker demgemäß nacheinander als Fischer-, Jäger-, Ackerbau-, Industrie-, Handelsvölker oder mag in anderer Weise ihr Aufsteigen zu höherer Cultur bezeichnet werden, das verschlägt wenig. Der gemeinsame Irrthum aller dieser Eintheilungen besteht, wie Karl Knies (a. a. O. S. 364 ff.) hervorhebt, darin, daß man hier mit einem Schema, welches der abstracte Verstand ersonnen hat, die wirkliche Geschichte der Völker messen will. Fischerei, Jagd, Ackerbau u. s. w. sind Typen, Arten der wirtschaftlichen Thätigkeit von verschiedener Vollkommenheit. Keineswegs aber werden dadurch Perioden, historische Stufen einer thatsächlichen, noch weniger einer nothwendigen Entwicklung der Völker dargestellt. — Der Vorwurf trifft auch Friedrich List, der in dem „Nationalen System der politischen Oekonomie" (Ausgabe L. Häusser [Stuttgart-Tübingen 1851] S. 14 ff.) fünf nothwendige Entwicklungsstufen des menschlichen Wirtschaftslebens unterscheidet: den wilden Zustand, die Hirtenstufe, die Agriculturstufe, die Agricultur-Manufacturstufe, die Agricultur-Manufactur-Handelsstufe.

Unwahrscheinlichkeit eines so gearteten Fortschreitens zur höhern Cultur darzuthun, wobei jede Nation successiv aus einem Fischer- oder Jägervolke ein Nomadenvolk, dann ein Ackerbauvolk u. s. w. nothwendig geworden wäre. Die heutigen „Naturvölker" befinden sich angeblich auf einer Stufe, welche auch für die modernen Culturvölker einst der nothwendige Durchgang zur Civilisation, eine wirkliche Entwicklungsphase in alten Zeiten gewesen ist. Indessen trägt denn der Zustand z. B. der Indianer Amerikas irgend etwas an sich, was ihm den Charakter einer Entwicklungsphase verleihen könnte? Nein, das sind, wie Knies mit Recht hervorhebt, keine „Jägervölker", oder besser gesagt, Jägerhorden, die etwa in aufsteigender Entwicklung sich befänden. Sie wollen Jäger sein und bleiben, auf keine höhere „Vorstufe" der modernen Cultur übergehen. „Während ausnahmsweise die einen kaum durch harten Zwang und Noth zum verhaßten Ackerbau schreiten und sogar trotz Lehre und Vorbildern doch auf der ‚höhern Entwicklungsstufe' mehr und mehr sichtlich verkümmern, träumen sich die andern nach Verlust ihrer Jagdreviere lieber gleich zu Tode." [1] —

Nicht nur historisch unbegründet, nicht bloß innerlich unwahrscheinlich, es ist endlich sogar geradezu physisch unmöglich, daß alle Völker die „Vorstufe" des Fischer- und Jäger-, Nomaden- und Hirtenlebens haben durchlaufen müssen, ehe sie auf eine höhere Culturstufe gelangten. Fischer- und Jägervölker können doch nur an fischreichen Gewässern und nicht in wildarmen Gegenden existiren. Für weite Gebiete der auch früher bewohnten Erdoberfläche wären also Fischer- und Jägervölker schlechterdings dem Hungertode überliefert gewesen. Wo aber die Fischerei ausgiebige Beute erhoffen läßt, betreibt man sie heute wie ehedem. Und wo die Jagd lohnt, wird es nie-

[1] Knies a. a. O. S. 364.

mals an Nimroden fehlen. Mit andern Worten: Will man die ökonomische Entwicklung der Völker darstellen, so darf man nicht von den natürlichen Verschiedenheiten der Territorien abstrahiren, wo jene Stämme, sei es von der grauen Vorzeit her oder nach einer Einwanderung, gewohnt. Je nach der Beschaffenheit des Territoriums ändert sich die Wirtschaftsgeschichte der Völker. Eine Auffassung also, die das gleiche Stufenschema der ökonomischen Entwicklung für alle Völker zur Anwendung bringt, setzt Unwahres und Unmögliches als wahr und wirklich voraus, nämlich entweder die allgemeine Gleichheit der territorialen Verhältnisse auf der ganzen bewohnten Erde, oder aber die Unabhängigkeit der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker von ihren natürlichen, territorialen Grundlagen. Mögen daher immerhin einzelne Völker die verschiedenen „Entwicklungsstadien" vielleicht der Reihe nach durchlaufen haben, zuerst Jäger- und Fischer-, dann ein Hirten-, hierauf ein Ackerbauvolk, schließlich ein Gewerbe- und Handelsvolk gewesen sein. Aber *allgemeine*, für alle Völker geltende oder gar *nothwendige* Stufen der Entwicklung sind es nicht, weil eben nicht alle Völker die *gleiche* Entwicklung haben konnten. Wie manche Stämme die höchsten, typischen Stufen niemals erreicht haben, so fehlt bei andern jeder positive, historische Anhaltspunkt, auf den gestützt man behaupten könnte, sie seien ehedem Nomaden, Fischer oder Jäger gewesen.

Damit ist aber auch schon die Behauptung hinfällig, daß *überall* und *nothwendig* aus dem *ursprünglichen* Zustand der *Eigenthumslosigkeit* nur ganz allmählich ein Privateigenthum an beweglichen Dingen, hierauf zunächst ein *Collectiveigenthum am Lande* und endlich erst das *Privateigenthum* der einzelnen Person an Grund und Boden sich entwickelt habe. —

6. Für die Annahme eines *ursprünglichen allgemeinen Collectiveigenthums am Boden* traten

keineswegs nur socialdemokratische oder darwinistische Gelehrte ein. G. Hanssen[1] hatte den Spuren des Dänen Olufsen folgend sich bereits für die Annahme eines ursprünglichen Gesamteigenthums am Grund und Boden bei den germanischen Völkern entschieden. Auch Haxthausen trat dieser Ansicht nach seiner russischen Reise (1843) mit Rücksicht auf die Slaven bei. Roscher sprach von einem „allgemeinen socialen Princip", von dem Agrarcommunismus als einer Culturstufe zwischen Nomadenthum und fester Ansiedlung mit Privateigenthum. Ebenfalls E. de Laveleye[2], Lewis Morgan, dessen Lehren Engels und Bebel popularisirten, ferner Viollet, Maine, Kohler, Herbert Spencer, Henry George, Hertzka, Flürscheim u. a. fochten für dieselbe Ansicht[3]. Nach H. Brunner[4] hat „die vergleichende Rechtswissenschaft ... das genossenschaftliche Grundeigenthum als eine urgeschichtliche Institution von allgemeiner Verbreitung dargestellt". Allein ganz richtig charakterisirt Felix Rachfahl[5]

---

[1] Ansichten über das Agrarwesen der Vorzeit. 1835/37.

[2] De la propriété et de ses formes primitives. Zuerst Paris 1874. 4. Aufl. daselbst 1891. Deutsch von K. Bücher unter dem Titel: Das Ureigenthum. Leipzig 1879.

[3] Vgl. Victor Cathrein, Die sociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach" I. Bd., 5. Heft: Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner. Freiburg 1892. 3. Aufl. 1896.

[4] Deutsche Rechtsgeschichte I (Leipzig 1887), 63 f.

[5] Jahrb. f. Nationalök. und Statist. 3. Folge. Bd. XIX, Hft. 1, S. 2 f. Speciell leidet nach Rachfahl (a. a. O. S. 11 f.) die bis jetzt noch herrschende Theorie von der Entstehung des Grundeigenthums an unrichtiger Anwendung der vergleichenden Methode: „Um zur Constatirung allgemein giltiger sogen. ‚Entwicklungsgesetze' oder einer ‚gesetzmäßigen Entwicklung' zu gelangen, werden Resultate, welche die Geschichte eines einzelnen Volkes bietet, vorschnell auf ein anderes übertragen. Im wesentlichen sind es Quellen von dreierlei Art, die uns für die Aufhellung urgeschichtlicher Probleme zu Gebote stehen: einmal Reste früherer Zustände und Einrichtungen, die sich bis in die spätere Zeit hinein erhalten haben; sodann schrift-

die Gefahren und die Unzuverlässigkeit jener prähistorischen Forschung, welche „in den Nebel hineintaucht, der die Anfänge

---

liche Aufzeichnungen aus der Feder von Beobachtern, die Völkern von höherer Kulturstufe angehören; endlich die Verhältnisse, wie sie noch bei den Naturvölkern der Jetztzeit bestehen. Ein so heterogenes Quellenmaterial erfordert aber die sorgfältigste und vorsichtigste Behandlung. Seiner Natur nach ist es vieldeutig, und besonders ist man geneigt, aus den Quellen der ersten und zweiten Gruppe allzuviel herauszulesen, sowie sie mit Gewaltsamkeit und Willkür mit den oft nur auf lückenhaften und unzuverlässigen Beobachtungen beruhenden Resultaten der ethnographischen Forschung in Uebereinstimmung zu bringen. Gerade an solchen Fehlern krankt die Theorie von der Entstehung des Grundeigenthums in vielen ihrer Theile. Einen Beleg dafür bieten z. B. die Trierschen Gehöferschaften, die Hanssen mit Unrecht als Reste der ältesten Agrarverfassung auffaßte." Die Gehöferschaften sind agrarische Genossenschaften mit Gesamteigenthum am ganzen Bodenbesitz und, auf Grund von Verlosung, mit abwechselnder Nutzung der Ländereien. Besonders an der Mosel, aber auch sonst im Süden und Westen Deutschlands, fanden sich solche Gehöferschaften vor. Lamprecht (Deutsches Wirtschaftsleben I, 451 f.) wies nach, daß die Gehöferschaften erst im spätern Mittelalter entstandene grundherrliche Neubildungen seien, was dann Hanssen auch zugestand. (Vgl. Handw. der Staatsw. III, 728 f.) „In neuerer Zeit hat Meitzen durch das Studium der Gemarkungskarten der Agrargeschichte einen neuen Quellenkreis erschlossen, — ein methodischer Fortschritt ersten Ranges. Oft freilich ist der Erfinder dieses genialen Verfahrens in der Verwerthung der Quellen dieser Art zu weit gegangen, indem er aus ihnen allzuviel herauslesen zu dürfen glaubte, und mit gutem Grunde hat Knapp dagegen Einspruch erhoben, indem er bemerkte: ‚Halten wir die Quellenkreise abgesondert! Gemarkungskarten zeigen deutlich die Lage der Aecker, aber die Lage der Menschheit geht aus andern Urkunden hervor.' (Knapp, Siedelung und Agrarwesen nach A. Meitzen, in: Grundherrschaft und Rittergut [Leipzig 1897] S. 112. Vgl. G. v. Below, Hist. Zeitschr. LXXVIII, 471 ff.) Ebenso dürfen wir auch hier, wo es sich um die Lösung des Problems der Entstehung und der ältesten Geschichte des Grundeigenthums handelt, ausrufen: Halten wir die Quellenkreise ab-

des menschlichen Culturlebens bedeckt, um in dem ungewissen Dämmerlichte einer trüben Ueberlieferung die schwankenden Umrisse der ältesten Institutionen in Staat, Recht, Gesellschaft und Wirtschaft sich abzeichnen zu sehen". Ohne von einem ökonomischen Entwicklungsschema sich voreinnehmen und zu unbegründeten Verallgemeinerungen sich verleiten zu lassen, fängt erst in neuester Zeit die Forschung an, mit größerer Vorsicht die Probleme der Urgeschichte ihrer Lösung entgegenzuführen.

Die Geschichte der Menschheit beginnt im Orient. Wir besitzen zuverlässige Berichte über die ältesten Zustände bei den Israeliten, Aegyptern, Assyriern, Babyloniern. Nirgends eine Spur von thierähnlichem Urzustande; nirgends ein Anhaltspunkt, daß jene Völker zuerst mit der Jagd sich beschäftigt, dann als Nomaden herumzogen, bis sie endlich zum seßhaften Ackerbauvolke geworden und die höhern Stufen der Cultur emporgestiegen. Aber auch nirgends ein Beweis dafür, daß vor dem Privateigenthum an Grund und Boden oder an den Werkzeugen der Production ursprünglich und überall ein gesellschaftliches Collectiveigenthum bestanden, aus dessen Auflösung erst das Privateigenthum sich gebildet hätte. Im Gegentheil erzählt die Bibel bereits von Kain, daß er Ackerbau getrieben, ebenso von Noe [1].

Zweitausend Jahre vor Christus kauft Abraham um den Preis von 400 Sekel Silbers von Ephron, dem Sohne Seors, eine Ackerflur als Grabstätte [2]. Der Patriarch Jakob erwirbt

gesondert! Hüten wir uns vor unberechtigter und übereilter Anwendung der vergleichenden Methode! Vor allem aber müssen wir unser Augenmerk darauf richten, daß wir nicht dem Probleme selbst eine allzu allgemeine und ausgedehnte Fassung geben. Denn in Wahrheit zerfällt das allgemeine Problem der Entstehung des Grundeigenthums, wenn anders man zu sichern Resultaten gelangen will, in eine Unzahl von Einzelproblemen: es gilt besonders für jede Rasse, für jedes Volk die richtige Lösung zu finden."

[1] 1 Mos. 4, 2; 9, 20 [2] Ebd. 23, 15 ff.

käuflich in der Nähe der Stadt Salem um hundert Lämmer ein Feld, wo er seine Zelte aufschlug[1]. Etwa fünfhundert Jahre später wird dieser Acker der ererbte Besitz der Nachkommen Jakobs genannt[2].

Ueber Aegypten berichtet die Bibel, daß zur Zeit Josephs die Aegypter in der Hungersnoth ihres privaten Grundeigenthums sich entäußerten und den Boden, der bis dahin den einzelnen als freies Eigen gehört hatte, nunmehr von Pharao als Lehen zur Bebauung erhielten[3]. Die bedeutendsten Aegyptologen, wie Mr. Birch, Ed. Meyer, Maspero, Lenormant u. a., stimmen ferner darin überein, daß um das Jahr 3000 vor Christus in Aegypten Privatgrundeigenthum im weitesten Umfange bestanden habe.

Was Assyrien und Babylonien betrifft, so beweisen die durch George Smith, Oppert, Sayce, Peiser, Straßmaier u. a. mitgetheilten Verträge, deren Originale im Britischen Museum, im Cabinet des Médailles zu Paris und im Berliner Museum sich befinden, für die ältesten Zeiten beider Völker den Bestand des Privateigenthums, so zwar, daß überhaupt gar keine Spur, gar kein positiver Anhaltspunkt für die Annahme eines noch frühern Collectivbesitzes an Grund und Boden vorhanden ist.

Ebensowenig erfreut sich die Behauptung A. v. Haxthausens, dem Emile de Laveleye beipflichtet, der historischen Berechtigung und Begründung: der heutige russische Mir sei der „Ueberrest eines ‚altslavischen' Agrarcommunismus". Der russische „Mir" ist eine grundbesitzende Gemeinde. Es unterliegt nun heutzutage nach gründlichen Forschungen, insbesondere Joh. v. Keußlers[4], keinem

[1] 1 Mos. 33, 19. [2] Jos. 24, 32. [3] 1 Mos. 47, 18 ff.

[4] Zur Geschichte und Kritik des bäuerlichen Gemeindebesitzes in Rußland. 4 Bde. Riga und St. Petersburg 1876—1887. — Ferner Joh. v. Keußler, Der Mir, Artikel im Handwörterbuch der

Zweifel, daß der Gemeindebesitz des Mir erst im 17. Jahrhundert entstand. Die zum Mir gehörigen Bauern waren Leibeigene. Sie mußten den Boden ihres Gutsherrn bestellen. Daneben erhielt der Mir, gegen besondere Abgaben an den Herrn, von diesem Grundstücke überwiesen, welche von der Gemeinde besessen, unter die einzelnen männlichen Glieder der Gemeinde periodisch zum Anbau auf eigene Rechnung vertheilt wurden. Als nun im Jahre 1861 die Leibeigenschaft auch für Rußland beseitigt wurde, blieb jener bis dahin im Collectivbesitz des Mir befindliche Boden diesem nunmehr als freies Eigenthum. Die Gemeinde aber ward dem Staate gegenüber solidarisch haftbar für alle öffentlich-rechtlichen Zahlungen und Leistungen der Gemeindeglieder, wie sie vordem für die grundherrlichen Abgaben solidarisch haftbar gewesen[1]. In der Zeit vor dem 17. Jahrhundert sind in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven bekannt[2]. „Die Bauern aber, soweit sie nicht auf eigenen Stellen saßen, erscheinen als

---

Staatswissenschaften IV (Jena 1892), 1185 ff. — Ebendaselbst Aug. Meitzen, Artikel „Feldgemeinschaft" III (Jena 1892), 370 ff. — Ebensowenig wie der russische Mir führt sich ein in Groß-Polen vorkommender Gemeindebesitz auf die slavische Vorzeit und ursprüngliches Collectiveigenthum zurück. Im Gegentheile entstammt diese Einrichtung nachweisbar der spätern Zeit. Der Boden gehörte einem Grundherrn, dessen Leibeigene die Gemeindeglieder waren. Da die Gemeinde als Gesamtheit ihrem Herrn für die Abgaben haftbar war, so vertheilte sie den Boden unter die einzelnen Glieder nach der Zahl des Zugviehes, über welches jeder verfügte. Es war also mehr eine Lastenvertheilung je nach der Leistungsfähigkeit der Gemeindeglieder. Ueberdies wurde nicht das Collectiveigenthum der Gemeinde, sondern das Privateigenthum des Grundherrn vertheilt. Vgl. Meitzen a. a. O. S. 372. — Neuerdings Simkhowitsch, Feldgemeinschaft in Rußland. Jena 1898.

[1] Cf. *M. F. le Play*, La réforme sociale en France III (Tours 1874), 449 sqq.

[2] Meitzen a. a. O. S. 371.

Pächter auf den Höfen des Czaren, der Kirche oder des Adels." [1]

Aelter als der russische Mir — der Collectivbesitz der Gemeinde — ist der Familienbesitz bei den Südslaven, in Serbien, Kroatien und Montenegro, das Gemeineigenthum der Familiengenossenschaften („Sadruga") [2], welche zuweilen mehrere Generationen umfaßten. Die Vortheile einer gemeinsamen Bewältigung der Natur bei den ersten Rodungsarbeiten, der größere Schutz vor wilden Thieren und vor Feinden mag zu diesen Familiengenossenschaften den Anlaß geboten haben. Dennoch hebt v. Keußler hervor, daß die Bedeutung der „Sadruga" als slavischer oder wenigstens als südslavischer nationaler Eigenthümlichkeit vielfach überschätzt werde. „Es ist diese durchaus nicht die einzige Art des Beisammenlebens bei diesen Völkern; denn seit alters bestehen hier auch Einzelfamilien (Inokoschtina), erst kürzlich von V. Bogischitsch wissenschaftlich durchforscht. Es fehlen noch Untersuchungen darüber, ob das Anwachsen der Inokoschtina, dieses Embryos der Sadruga, oder das beständige Auseinanderfallen der Familie, sowie der Sohn heiratet ꝛc., das Gewöhnlichste ist bezw. war . . .; immerhin ist es erwiesen, daß die Einzelfamilie nicht als Ausnahme gelten kann und seit alters besteht." [3]

Die Kelten in Irland lebten bis ins 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Hirtenwirtschaften von je 16 Familien völlig communistisch zusammen. Als jedoch die Klane wegen der wachsenden Volksmenge zur festen Ansiedelung schreiten mußten, so geschah dies nicht etwa in Dörfern, son-

[1] Meitzen a. a. O. S. 370.

[2] Ebd. S. 1186. — „Sadruga" ist die namentlich in Serbien vorkommende Familiengenossenschaft mit Gemeineigenthum aller Familienglieder am Familienbesitz.

[3] Handwörterbuch der Staatswissenschaften. A. a. O. S. 1186.

dern in Einzelhöfen, den sogen. Tates, welche die Wirtschafts- und Wohngebäude nebst den dazu gehörigen Ländereien umfaßten. Das individuelle Privateigenthum an Grund und Boden entsteht hier also sogleich und unmittelbar mit dem Uebergang von der Weidewirtschaft zum festen Anbau. Wenn jenen Tates, die als geschlossene, durch Hecken oder Gräben begrenzte Einzelbesitzungen sich darstellen, überdies noch gemeinsames Land zustand, so lag es meist in den entferntern Gebirgen und Sümpfen [1].

Manche Forscher sind der Ansicht, auch bei den alten Germanen sei das Collectiveigenthum lange Zeit die ausschließliche Form des Bodenbesitzes gewesen. Diese Auffassung bedarf jedoch einer gewissen Beschränkung und Erklärung. Ein eigentliches Privateigenthum an der Erde wird sich bei Wandervölkern, d. h. zur Zeit der Wanderungen, ohne Zweifel nicht ausbilden können. Solange also die germanischen Völker noch keine festen Wohnsitze gewonnen, solange sie in raschem Wechsel ihren Standort veränderten, gab es weder ein dauerndes Grundeigenthum des Stammes noch der Stammgenossen. Durch gemeinschaftlichen Kampf von der ganzen Völkerschaft erobert, gewissermaßen die Frucht gemeinsamer Anstrengung, und immerfort gegen Feinde zu vertheidigen, blieb das Land ungetheilt. So schildert noch Cäsar die Deutschen als Weidenomaden. Die Vornehmen suchten sogar anfangs im Interesse der Kriegsbereitschaft mit aller Kraft ein Ansässigwerden der Volksmasse zu verhindern. Höchstens wurden, wie dies auch bei andern Weidenomaden ge-

[1] Derartige gemeinschaftlich besessene Wiesengründe oder später cultivirte Oedländereien wurden dann meist in eine Reihe einzelner Stücke zerlegt, deren Besitz regelmäßig, zum Theil jährlich wechselte („Rundalnsystem" oder „Runrigsystem"). Vgl. Meitzen a. a. O. S. 372. Maine, Gomme und Seebohm haben sich um die Erforschung des Runrigsystems bemüht.

schah, vereinzelt Aecker bestellt; und zwar waren es nach Cäsars Bericht die Fürsten, welche das Volk zur Uebernahme solcher Arbeiten zwangen, ebenso wie zum Verlassen des Bodens, wenn ein neues Gebiet zum Wohnsitze gewählt wurde [1]. Allein auf die Dauer fanden die an Zahl wachsenden Stämme bei dem Nomadenleben nicht genügende und sichere Nahrung. Man schritt, zum Theil von der Noth gezwungen, zur festen Ansiedelung, die sich im Anschluß an die alte militärische Organisation der Stämme und ihre Eintheilung in „Hundertschaften" vollzog.

Das Dorf bildet zunächst, vom Eintritt der Seßhaftigkeit an, das vornehmlichste Centrum des Wirtschaftsbetriebes [2]. In unmittelbarer Nähe desselben befindet sich das Ackerland, weiter hinaus die Weideplätze, welche allmählich in den großen Waldbestand der Dorfmark sich verlaufen [3]. Was die Eigenthumsverhältnisse unter den deutschen Dorfgenossen betrifft, so sind hierüber die Ansichten der Forscher getheilt. Haxthausen, Roscher und andere nehmen für die erste Zeit der Ansiedelung nicht bloß Gemeineigenthum an Grund und Boden an, sondern überdies eine periodische Neuvertheilung des Landes. In dieser Auffassung wird jedem Familienvater aus der Feldgemeinschaft ein gleiches Ackerlos zum zeitweiligen

[1] *Caesar*, De bello Gallico IV, 1; VI, 22. „Ackerbau betreiben sie nicht. Ihre Nahrung besteht zumeist in Milch, Käse und Fleisch. Keiner hat ein bestimmtes Maß Ackerland oder eigenen Grundbesitz, sondern die Obrigkeit und die Fürsten weisen immer auf ein Jahr den Stämmen und den Sippschaften, die unter sich zusammengekommen sind, Ackerland an, soviel und wo es ihnen gut dünkt, und zwingen sie, das Jahr danach anderswohin überzusiedeln."

[2] G. L. v. Maurer, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland I (Erlangen 1866), 1. 40. 68. — A. Wagner, Lehrbuch der polit. Oekonomie I (Leipzig 1886), 13.

[3] Karl Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter I (Leipzig 1886), 13.

Besitz und zur Benutzung überwiesen. Neben diesem der Einzelnutzung und einer gesonderten Bewirtschaftung hingegebenen Theile der Dorfmark blieb die eigentliche Allmende[1] nicht nur im Gemeineigenthum, sondern auch ungetheilt in gemeinsamem Besitz und Genuß. Sie bestand aus Weide und Wald, Fluß und See, endlich auch aus den innerhalb der getheilten Mark liegenden Feldern, welche unangebaut gelassen wurden. Anfänglich fand ein jährlicher Wechsel der Ackerlose statt. Jeder Dorfgenosse hatte dabei zwar den Anspruch auf Zutheilung eines gleichen, aber nicht eines bestimmten Ackerloses. Bald hier bald dort konnte ihm sein Feld angewiesen werden. Der häufige Wechsel der Besitzer jedoch vertrug sich wenig mit den Anforderungen einer höhern Landcultur. Je mehr daher die Wirtschaftsthätigkeit an Vollkommenheit zunimmt, je stärker die persönliche Arbeit bei Bestellung der Aecker in den Vordergrund tritt und mit dem Wachsthum der Bevölkerung an Bedeutung gewinnt, um so nothwendiger wird die dauernde Nutzung und der dauernde Besitz am Ackerlose. Es wurde daher der Hof nach und nach zu einem selbständigen Wirtschaftscentrum innerhalb der freien Dorfgemeinde und neben den Hofstätten der übrigen Markgenossen. Die Arbeit drückt dem von jetzt an dauernd von derselben Familie besessenen und bewirtschafteten Acker den Stempel der Individualität seines Bebauers auf, verwächst immer mehr mit dessen Hofe, bis die Verbindung auch rechtlich als eine unlösbare anerkannt ist. „Die dem Grund und Boden fest und unverbrüchlich eingezeichnete Sondernutzung der einzelnen Markgenossen hatte gesiegt.“[2] Während an Wiese, Wald und Weg noch für lange Zeit das Gemein-

[1] Allmende oder Allmande, so genannt, weil sie als Gemeinmark allen Mannen gehörte, in allgemeinem Eigenthum stand.

[2] Lamprecht a. a. O. S. 285.

eigenthum fortbestehen sollte, war das Ackerlos[1] zum Erbe oder Eigen geworden.

Das alles klingt sehr plausibel. Aber das Wichtigste fehlt: eine genügende historische Unterlage. Aus dem Umstande, daß vielleicht in Indien, China oder Amerika sich Beispiele ähnlicher Agrarverfassung mit periodischen Auslosungen des Gemeinbesitzes aufweisen lassen, folgt noch keineswegs, daß ein gleiches bei den Germanen stattgefunden hat. Noch weniger kann man sich auf die Gemeindeverfassung des russischen Mir als ein Analogon berufen. Denn es stand, wie oben ausgeführt, das dem Mir gehörige Land ursprünglich im Eigenthum eines einzelnen Grundherrn, dem die Gemeinde als solche für alle Abgaben haftbar war. Darum lag es hier denn auch im Interesse der Gemeinde, eine Vertheilung dieses Bodens je nach der wechselnden Leistungsfähigkeit der einzelnen Familien von Zeit zu Zeit vorzunehmen. Entscheidend aber ist, daß die ältesten deutschen Rechtsquellen, die sogen. Volksrechte, insbesondere die lex Salica, keinen Anhaltspunkt bieten für die Annahme, daß zwischen dem Nomadenthum und der festen Siedelung mit Privateigenthum am Boden die periodische Neuvertheilung des Landes eine besondere Stufe der Entwicklung vom Gesamteigenthum zum Privateigenthum gebildet habe. „Die Volksgesetze bezeichnen die Ansiedelungen als von Geschlechtsgenossen, von consanguineis, cognationibus, faramannis, begründet und bewohnt. Sie benennen diese Bewohner auch commarcani oder vicini, lassen erkennen, daß beim erblosen Absterben eines der Genossen sein Gut der Genossenschaft anheimfällt, sprechen ihnen das Recht zu, daß ohne ihre Einwilligung keiner der Genossen sein Gut ganz oder theilweise einem auswärtigen Zuwandernden überlassen darf.

[1] Von diesem seinem Ursprung soll das Eigen den Namen „Allod“ (ein Los oder Losgut) behalten haben.

Die Genossen besitzen ebenfalls gemeinsame Wälder und Weiden, und es gibt Ackerschläge, in welchen mehrere oder alle derselben mit Grundstücken betheiligt sind. Aber daß ein von dem einzelnen Nachbar bestelltes Grundstück nicht in seinem festen und dauernden Besitze stehe, sondern gelegentlich wieder abgetreten werden müsse oder in bestimmten Perioden neu verlost werde, davon spricht keines der Gesetze. Auch bei den wenigen darauf gedeuteten Stellen lex Salica 27, 15, 17, 23 und 74 Extrav. ist diese Auffassung ohne Zwang nicht möglich und gegenüber der sonstigen Behandlung des Grundeigenthums und seiner Veräußerlichkeit unzulässig." [1]

Wir werden also annehmen müssen, daß die Germanen wie sie nach Geschlechtern im Heere geordnet waren, zwar auch geschlechterweise in den Gauen sich ansiedelten, das Land gemeinsam in Besitz nahmen, dieses dann aber alsbald, sei es durch das Los oder auf andere Weise, zum großen Theil unter die Familien vertheilten. Jedenfalls besteht zur Zeit der Volksrechte bei den deutschen Stämmen unverkennbar ein klar ausgeprägtes Eigenthumsrecht der Familien am Hofe mit dem dazu gehörigen Ackerlande, der sogen. Hofstätte[2]. Daneben findet sich dann noch das Gesamteigenthum der Markgenossenschaft am Gemeindelande der Gemarkung, dem gegenüber die einzelnen nur ein Nutzungsrecht besitzen konnten[3]. —

---

[1] Meitzen a. a. O. S. 377.

[2] Vgl. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode (Leipzig 1879) S. 92 ff. 100. — Waitz, Verfassung des deutschen Volkes (3. Aufl.) S. 124.

[3] Für die Annahme, daß bei den alten Germanen die Feldgemeinschaft im weitesten Umfange, sogar mit periodischer Neuvertheilung des Ackerlandes, bestanden, beruft man sich vielfach auf *Tacitus*, Germania p. 26. Indessen bieten, wie Meitzen (a. a. O. S. 378) hervorhebt, die wenigen Worte des Tacitus nur eine Conjectur „aus einer kaum verständlichen Lesart und enthalten im besten Falle eine durchaus unbestimmte Andeutung". — Dargun (Ur-

7. Ueber den Communismus älterer Gesellschaftsstufen ist in neuerer Zeit so viel geschrieben, aber auch so viel phantasirt worden, daß es nicht selten schwer werden mag, zwischen Wahrheit und Dichtung auf diesem Gebiete richtig zu unter-

sprung und Entwicklungsgeschichte des Eigenthums", in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 1884 V, 1 ff.) nimmt an, daß auf den ältesten Culturstufen bereits individuelles Grundeigenthum bestanden habe, und daß das vermeintliche Gesamteigenthum in den Anfängen der Entwicklung mehr eine Art von Gebietshoheit gewesen sei. Auch Halban-Blumenstock (Entstehung des deutschen Immobiliareigenthums. Bd. I: Grundlagen [Innsbruck 1894], S. 4 u. f. w.) kennt nur eine Bodenhoheit des Volkes neben dem Individualeigen; übrigens bestreitet er die Möglichkeit, aus den Quellen über den Charakter des Bodenrechtes in der Urzeit eine völlig sichere Kenntniß zu gewinnen. W. Wittich (Die Grundherrschaft in Nordwestdeutschland [Leipzig 1896], Anlage VI: Ueber den Ursprung der Großgrundherrschaft, S. 104) glaubt annehmen zu dürfen, daß schon in der Urzeit in Deutschland die Grundherrschaft entstanden sei. Die freien Deutschen seien kleine Grundherren gewesen, für welche die unfreien Bauern das Feld bestellten. Aehnlich ist die Auffassung Richard Hildebrands bezüglich der altgermanischen Stände- und Agrarverfassung (Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen. Jena 1896). Ganz allgemein bestreitet Hildebrand die Herrschaft des communistischen Princips im Anfange der ökonomischen Entwicklung. Aber auch von einem privaten Grundeigenthum könne da keine Rede sein, sondern lediglich von einem Recht der Stammesgenossen auf das Gebiet, von einem Rechte, Boden in Besitz zu nehmen und Früchte daraus zu ziehen. Man mag den Erklärungen und positiven Darlegungen Hildebrands in vielen Stücken die Zustimmung versagen, jedenfalls hat seine Schrift zur erneuten Prüfung der herrschenden, dem Urcommunismus günstigen Theorie angeregt. — Was schließlich Inama-Sternegg (Deutsche Wirtschaftsgeschichte I, 96 f.) und Fustel des Coulanges (Hist. des institutions de l'ancienne France. Tome IV. Paris 1889) betrifft, so begnügen diese sich damit, das Gesamteigenthum bei den Franken für die Zeit nach der Invasion Galliens zu läugnen. (Vgl. Felix Rachfahl, Jahrb. f. Nationalök. u. Statist. 3. Folge. Bd. XIX, Heft 1, S. 12 ff.)

scheiden. Um so wohlthuender berührt es, wenn namhafte Gelehrte diesen Gegenstand ohne Voreingenommenheit und mit der erforderlichen scientifischen Ausrüstung in Angriff nehmen. Es ist daher nicht bloß die Ergänzung des zu behandelnden Stoffes, welche wir erstreben, sondern mehr noch die Absicht, an einem concreten Beispiele zu zeigen, wie weit man vom wissenschaftlichen Standpunkte aus der Entwicklungslehre entgegenkommen kann, — indem wir hier Bezug nehmen auf Robert Pöhlmanns „Geschichte des antiken Communismus und Socialismus".

Pöhlmann beschränkt im ersten Buche des genannten Werkes seine Untersuchungen auf Hellas. „Wenn selbst bei den Germanen trotz der unschätzbaren Berichte eines Cäsar und Tacitus", sagt er[1], „über das Haupt- und Grundproblem der ältesten Agrarverfassung, über die Frage nach der Entstehung und Ausbildung des Privateigenthums an Grund und Boden, ein sicheres Ergebniß aus den Quellen nicht zu gewinnen ist und vielfach Schlüsse nach der Analogie primitiver Gesellschaftszustände überhaupt die streng historische Beweisführung ersetzen müssen, wie viel mehr ist die äußerste Vorsicht da geboten, wo die geschichtliche Ueberlieferung eine so ungleich jüngere ist." Man kann die Vermuthung wagen, daß die Hellenen zuerst nomadisierend in ihre spätern Wohnsitze gekommen sind, ihre ersten Einrichtungen in der neuen Heimat den Bedürfnissen eines Wandervolkes entsprechend getroffen und sich nur allmählich zu dauernder Siedlung entschlossen haben. Trifft diese Voraussetzung zu, dann läßt sich aus dem angenommenen nomadisirenden Wirtschaftssystem auch auf gewisse Grundformen der Eigenthums- und Gesellschaftsordnung zurückschließen. Zunächst mußten begrenzte Weidereviere gebildet und demgemäß auch die Herden getheilt werden. Denn der Boden konnte nur eine bestimmte Zahl Vieh ernähren und allzu große Herden gehen nicht zusammen. Bei dem geschlossenen Familienleben der Hirtenvölker ist anzunehmen, daß die Weidereviere nach Familien und Sippen vertheilt wurden, so zwar, daß je ein Revier als gemeinsames Eigenthum des Geschlechtsverbandes galt, oder es galt, wenn die Weidereviere

[1] Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I (München 1893), 3 ff.

abwechselnd von verschiedenen Geschlechtsverbänden in Benutzung genommen wurden, der Stamm als Eigenthümer des ganzen Stammesgebietes. Die Natur dieses Wirtschaftssystems ließ ein dauerndes Eigenthum des Einzelnen am Grund und Boden nicht zu. „Schon wegen des unvermeidlichen Wechsels der Sommer- und Winterweide, welche die Gesamtheit nöthigt, die verschiedenen Strecken des Gebietes in fester, der Jahreszeit angepaßter Ordnung zu beziehen, und wegen der ganzen Art und Weise der Bodenbestellung, wie sie eine wilde, die gesamte anbaufähige Fläche im Wechsel von Saat und Weide durchziehende Feldgraswirtschaft mit sich brachte, konnte man dieses System nicht durch das Belieben der Individualwirtschaft und das willkürliche Umsichgreifen des Privateigenthums durchbrechen lassen. Dazu kommen die äußern Schwierigkeiten, mit denen das Volk auf dieser Culturstufe zu kämpfen hatte. Gegenüber den Gefahren, die hier von der Natur für die kostbarste Habe, den Viehstand, und von feindlicher Gewalt für Existenz und Freiheit droht, können Hirtenvölker die Sicherheit ihres Daseins nur in der Vereinigung der Einzelnen zu einer streng organisirten Gemeinschaft finden, die sich bei der Geschlossenheit des Familienlebens und dem patriarchalischen Zuschnitt des ganzen Daseins überhaupt in der Regel mit einer mehr oder minder communistischen Wirtschaft verbindet. Gemeinsame Vertheidigung, gemeinsame Befahrung der Sommer- und Winterweiden, meist auch communistischer Erwerb für die Genossenschaft, communistische Leitung durch das Geschlechtsoberhaupt oder den Stammeshäuptling sind die charakteristischen Züge der Entwicklungsstufe, auf der wir uns mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die ältesten Hellenen zu denken haben. Eine gewisse communistische Organisation, wenigstens das Princip des Gesamteigenthums am Grund und Boden, würde daher auch für Hellas als der Ausgangspunkt der socialen Entwicklung anzunehmen sein, wenn auch bei dem Anreiz, mit dem hier Boden und Klima zum dauernden Anbau lockte, und bei den Schwierigkeiten, welche dem Raumbedürfniß einer nomadisirenden Wirtschaft die orographische Zerstückelung des Landes und die geringe Ausdehnung seiner Ebenen entgegenstellte, dieser primitive Zustand rascher überwunden wurde als anderswo. Freilich müssen wir uns bei alledem stets bewußt bleiben, daß es sich eben hier nur um *Wahrscheinlichkeitsergebnisse* handeln kann, daß die Voraussetzung, auf der die entwickelte Ansicht beruht, eine mehr oder minder *hypothetische* ist. Allerdings ergibt eine Vergleichung des Griechischen mit den übrigen

indogermanischen Sprachen, daß sich unter den urzeitlichen Ausdrücken, welche Eigenthum, Habe, Reichthum u. s. w. bezeichnen, keiner befindet, welcher sich auf Grund und Boden bezöge. Allein, was für die indogermanische Urzeit gilt, braucht ja nicht nothwendig auch auf die hellenischen Einwanderer in die Balkanhalbinsel zuzutreffen, und die Möglichkeit, daß die bisherige Sprachforschung und Urgeschichte eine allzulange Fortdauer nomadischer oder halbnomadischer Zustände bei den einzelnen indogermanischen Völkern angenommen hat, ist wenigstens nicht ohne weiteres abzulehnen."[1] Als sicher jedoch gilt Pöhlmann[2], daß bei den Hellenen der Uebergang zur vollen Seßhaftigkeit in genossenschaftlicher Weise erfolgt sei, und daß die endgiltige Besiedelung des Bodens nicht Sache des Einzelnen gewesen, sondern der als Gemeinschaften für alle Lebenszwecke bestehenden Verbände, der Familien und Sippen. „Dieser ursprüngliche Zusammenhang zwischen Geschlechtsverband und bäuerlicher Ansiedlungsgemeinde ist bei den verschiedensten indogermanischen Völkern noch deutlich erkennbar, und was insbesondere die älteste griechische Dorfgemeinde betrifft, so hat schon Aristoteles eine ursprüngliche Verwandtschaft der Gemeindegenossen angenommen, indem er sich u. a. mit Recht auf die mehrfach vorkommende Bezeichnung derselben als ὁμογάλακτες (Milchvettern) beruft[3]. Sehr treffend hat ferner Aristoteles im Hinblick auf diese ursprüngliche Identität von Gemeinde und Geschlechtsgenossenschaft den Satz aufgestellt, daß die Verfassung der Gemeinde sich anfänglich mit derjenigen der Geschlechtsgenossenschaft gedeckt haben müsse, daß die ganze Gemeindeorganisation ursprünglich eine rein patriarchalische war. Haben sich doch auch die Rechtsformen des hellenischen Staates von Anfang an so enge an die der Familie angelehnt, daß der Sippenverband, wenn auch später in der Gestalt eines künstlichen Systems fingirter Geschlechtsvetterschaft, sich bis tief in die geschichtliche Zeit hinein als ein wesentlicher Faktor der politischen Ordnung behauptete." Später wurde dann immer mehr die auf der Geschlechterverfassung beruhende Organisation und Eintheilung des Volkes durch das territoriale Princip durchbrochen. Wie aber die Geschlechtsgenossenschaft als bäuerlicher Ansiedlungsverband ursprünglich die Trägerin der wirtschaftlichen und socialen Organisation des seßhaft gewordenen Volkes war, so ging auch von ihr die Bestimmung über

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 5 f. [2] Ebd. S. 7 f.
[3] Aristoteles, Politik I, 2, 7. 1252 b.

die Art der Ansiedlung und die Vertheilung von Grund und Boden aus. „Erhebliche Zweifel ergeben sich nun aber freilich sofort, wenn wir weiter fragen, wie und in welchem Grade die Gebundenheit des Einzelnen durch diese einheitliche, von dem Gefühle innigster Lebensgemeinschaft durchdrungene Genossenschaft in der Eigenthumsordnung zum Ausdruck gekommen ist. Hat die Agrargemeinde an den gemeinwirtschaftlichen Lebensformen der ältern Wirtschaftsstufe so strenge festgehalten, daß sie die als Gesamteigenthum occupirte Flur auch ferner noch als solche behandelte? Hat sie nicht nur an Weide, Wald und Oedland dies genossenschaftliche Gesamteigenthum behauptet, sondern auch am Culturboden und daher dem Einzelnen nur ein vorübergehendes — periodisch neu geregeltes — Nutzungsrecht gewährt, aus dem sich erst allmählich mit den steigenden Anforderungen an die Intensität des Anbaues und dem zunehmenden Streben nach individueller Erwerbsselbständigkeit das Sondereigenthum herausgebildet hat? Wir können diese Frage doch nicht ohne weiteres mit der Zuversicht bejahen, wie man es nach einer weit verbreiteten Ansicht über die geschichtliche Entwicklung der Wirtschaftsformen thun müßte. So zahlreich die communistischen Züge sein mögen, die man in dem Agrarrechte der verschiedensten Völker nachgewiesen hat, so genügen sie doch noch nicht, um auch für Zeiten völliger Seßhaftigkeit die Behauptung zu rechtfertigen, daß ‚der Collectivbesitz von Grund und Boden als eine urgeschichtliche Erscheinung von allgemeiner Geltung angesehen werden könne'[1], oder — wie ein anderer Vertreter derselben Richtung sich ausdrückt[2] — daß wir darin eine ‚nothwendige Entwicklungsphase der Gesellschaft und eine Art von Universalgesetz erblicken müssen, welches in der Bewegung der Grundeigenthumsformen waltet'. Dieses ‚Gesetz' kann als erwiesen nur insofern anerkannt werden, als man dabei die ersten Anfänge wirtschaftlicher Entwicklung überhaupt — ohne Rücksicht auf die erreichte Stätigkeit des Wohnens — oder nur einen Theil des Grund und Bodens im Auge hat. Wenn man demselben jedoch eine allgemeine Giltigkeit auch für die Zeiten voller Seßhaftigkeit zuschreibt und zugleich für dieses fortgeschrittenere Stadium ohne weiteres die Fortdauer des Collectiveigenthums auch am Pflugland annimmt, so

---

[1] *Maine*, Lectures on the early history of Institutions p. 1.

[2] *Laveleye*, De la propriété et de ses formes primitives (1891) p. 2.

beruht das wohl auf einer zu frühen Verallgemeinerung, wie sie sich ja bei der einseitigen Anwendung des vergleichenden Verfahrens leicht einstellt. Wir verkennen den unschätzbaren Werth der vergleichenden Methode keineswegs. Das Verfahren, welches auf streng inductivem Wege die unbekannten Zustände eines Volkes durch Rückschlüsse aus den bekannten Verhältnissen von Ländern mit verwandter Bevölkerung zu erhellen sucht, steht von vornherein weit über der in der Alterthumswissenschaft ja noch immer verbreiteten Art der Deduction aus vagen allgemeinen Vorstellungen, bei denen man die reale Anschauung mehr oder minder vermißt, sowie auch über jener äußerlichen Verwerthung der geschriebenen Quellen, deren letztes Ergebniß auf den Satz hinauskommt: quod non est in fontibus, non est in mundo. Wir sind auch durchaus nicht der Ansicht, daß etwa die *Ursprünglichkeit* des privaten Grundeigenthums bei den antiken Völkern irgendwie *erweisbar* und daher jeder Versuch, die Ansicht von der sekundären Entstehung desselben aus der allgemeinen wirtschaftlichen Culturgeschichte zu begründen, überflüssig sei. Allein wenn wir uns die Verschiedenartigkeit der Erscheinungen vergegenwärtigen, die für einen solchen Versuch zu Gebote stehen: die germanische Feldgemeinschaft, die Agrarverfassung der indischen Dorfgemeinde, den Gemeindecommunismus der Ostslaven (den russischen Mir), den Familiencommunismus der südslavischen Hausgemeinschaft und den Stammcommunismus der keltisch-irischen Klanverfassung — so wird man sich wohl kaum der Hoffnung hingeben, aus der Fülle dieser eigenartigen socialen Gebilde eine bei *allen* indogermanischen Völkern nach ihrer Seßhaftwerdung gleichmäßig auftretende Urform der Eigenthumsordnung erschließen zu können. Diese Mannigfaltigkeit der Entwicklung gestattet für Völker, bei denen die Spuren der ursprünglichen Agrarverfassung so sehr verwischt sind wie bei den Hellenen, doch gar zu verschiedene Annahmen! Die Vergleichung läßt uns hier einerseits im Dunkeln darüber, mit welcher Form der collectiven Bodenbenutzung diese Völker etwa begonnen haben mögen, mit dem Gesamteigenthum des Familien- oder des Sippenverbandes; andererseits schließt sie die Möglichkeit keineswegs aus, daß auch hier schon von dem Moment an, wo die persönlichen Geschlechtsverbände zu dinglichen Ortsgemeinden wurden, die einzelnen Familienhäupter ein *dauerndes* und erbliches Besitzrecht an einzelnen Stücken des Ackerbodens zugewiesen bekamen. Was z. B. die Germanen betrifft, bei denen wir den Proceß der Seßhaftwerdung noch einigermaßen verfolgen können, so begegnen wir zwar

auch hier dem agrarischen Collectiveigenthum, in den bekannten Schilderungen Cäsars, aber diese Schilderungen beziehen sich auf Zustände, die von einer festen Besiedlung des Landes noch weit entfernt waren. Wenige Generationen später, als das Volk zu größerer Seßhaftigkeit gekommen, in der Zeit des Tacitus, treten uns Verhältnisse entgegen, die ganz unverkennbar auf das Vorhandensein bestimmter und dauernder Besitzrechte der einzelnen Familien hinweisen[1]. Während sich bei dem slavischen Gemeindecommunismus der Landantheil aller Gemeindeglieder durch periodische Neuauftheilung immer wieder der wechselnden Kopfzahl entsprechend verändert, um das Princip der gleichen wirtschaftlichen Daseinsberechtigung aller aufrechtzuerhalten, während hier demgemäß der Antheil des verstorbenen Genossen an die Gemeinde zurückfällt, jeder zur Gemeinde neugeborene Knabe aber den Theiler mehrt und gleichen Antheil am vorhandenen Liegenschaftsvermögen fordert, findet sich bei der germanischen Feldgemeinschaft von alledem keine Spur, weder von einer periodischen Aenderung der Zahl und Größe der Hufen noch auch von einem auf alle Nachgeborenen in gleichem Maße vererblichen Anrecht am gesamten Ackerland, wie es dem Princip des Communismus allein entsprochen hätte. Von einem Communismus im Sinne der slavischen Agrarverfassung ist also hier keine Rede."[2] Nach welchem Muster sollen wir uns nun, so fragt Pöhlmann, das älteste Zeitalter der nationalen Wirtschaftsentwicklung vorstellen, nach germanischem oder slavischem? Pöhlmann glaubt: nach germanischem Muster. Doch fügt er bei[3]: „So wahrscheinlich es ist, daß schon die älteste hellenische Agrargemeinde, da, wo die Voraussetzungen dafür gegeben waren, den einzelnen Genossen oder Familienhäuptern ein gewisses Maß individueller Selbständigkeit einräumte, so bleibt doch auch hier wiederum die offene Frage, ob eben jene Bedingungen überall von Anfang an vorhanden waren. Es ist sehr wohl möglich, daß da, wo noch keine ältere Bevölkerung das Werk der Landescultur in Angriff genommen, wo der hellenische Ansiedler den ungebrochenen Kräften einer wilden Natur entgegentrat, jener Trieb des Volkscharakters (nach individueller Selbständigkeit) durch das Bedürfniß des gemeinsamen Kampfes gegen die feindlichen Mächte der Uncultur paralysirt wurde und daher auch das gemeinwirtschaftliche Princip sich strenger geltend zu machen vermochte

[1] Vgl. Germ. c. 20.

[2] Pöhlmann a. a. O. S. 9 ff. [3] S. 13 f.

als anderwärts. Hier, wo die Kraft des Einzelnen weit weniger bedeutete, mag anfänglich nicht nur das Geschäft des Rodens und der Entsumpfung, der künstlichen Entwässerung und Bewässerung, sondern vielleicht auch des Säens und Erntens, gemeinsame Sache der Agrargenossenschaft gewesen sein, mag der Einzelne keinerlei festen Bodenbesitz außer der Wohnstätte gehabt haben. — Da es sich demnach hier immer nur um Wahrscheinlichkeitsergebnisse und um Lösungen von relativer Giltigkeit handeln kann, so erscheint es von vornherein überaus bedenklich, wenn Mommsen aus der bloßen Identität von Geschlechtsgenossenschaft und Gemeinde mit Sicherheit schließen zu dürfen glaubt, daß die hellenische, wie die italische Dorfmark überall in ältester Zeit ‚gleichsam als Hausmark', d. h. nach einem System strengster Feldgemeinschaft, bewirtschaftet wurde, als deren wesentliche Züge er Gemeinsamkeit des Besitzes, gemeinsame Bestellung des Ackerlandes und Vertheilung des gemeinsam erzeugten Ertrages unter die einzelnen dem Geschlechte angehörigen Häuser annimmt[1]. Bevor wir einen so völligen Communismus im Grundbesitz und Arbeitsertrag und zugleich die Allgemeinheit dieser Einrichtung als Thatsache hinnehmen könnten, müßten uns doch noch ganz andere Anhaltspunkte zu Gebote stehen, wie sie ja Mommsen selbst wenigstens für die altrömische Dorfgemeinde aus der römischen Rechtsgeschichte zu gewinnen versucht hat." Die Gebundenheit des privaten Eigenthums, die Beschränkung der Verfügungsfreiheit des Einzelnen, namentlich über Erb- und Stammgüter, wie sie das ältere griechische Recht aufweist, ist keineswegs ein Beweis für einen ursprünglichen agrarischen Gemeindecommunismus und führt sich durchaus nicht nothwendig auf das Gesamteigenthum der Sippe zurück. Ueberhaupt gehen die vermögensrechtlichen Wirkungen der Verwandtschaft im griechischen Rechte aus den Rechtsverhältnissen des Hauses, nicht aus der Verfassung des Geschlechtsverbandes hervor[2]. Auch das angebliche Zustimmungs- und Näherrecht der Gemeindegenossen bei Veräußerungen beweist, wie Pöhlmann betont, nichts für die frühere Existenz des Collectivbesitzes an Grund und Boden[3]. „Denn wenn das Recht den Gemeindegenossen die Befugniß einräumte, die Auslieferung einer Hufe an einen ihnen unwillkommenen Fremden zu verhindern, so würde sich das bei dem

[1] R. G. I[8], 36. 182. [2] Pöhlmann a. a. O. S. 15.
[3] Vgl. *Laveleye* l. c. p. 381.

ganzen Charakter des Gemeindeverbandes zur Genüge aus Gesichtspunkten erklären, die von dem Agrarrechte gänzlich unabhängig sind." [1]

Man hat auch versucht, aus der Schilderung, welche Homer von dem patriarchalischen Haushalte am Hofe des Priamus entworfen, auf einen ursprünglichen Communismus zu schließen. Der Hof des Priamus erscheint ohne Zweifel als ein Abbild der sogen. Hausgemeinschaften, d. h. der „Vereinigungen von Abkömmlingen desselben Stammvaters, von Blutsverwandten zweiten bis dritten Grades, welche in demselben Gehöfte wohnen, Grund und Boden gemeinschaftlich besitzen und von dem Ertrag gemeinsamer Arbeit gemeinsam leben." [2] Allein ist damit bewiesen, daß die Hausgemeinschaft hier mit Nothwendigkeit als ein primitives Institut angesehen werden muß? Es gibt eine doppelte Möglichkeit, um die Existenz der Hausgemeinschaft zu erklären. Sie kann dadurch entstanden sein, daß die Ackerlose bei der ursprünglichen Auftheilung des Landes nicht unter die Einzelnen, sondern an die in Hausgemeinschaften zusammenlebenden Familien vertheilt wurden. Andererseits konnte auch jedem einzelnen Genossen eine untheilbare Hufe als Antheil an der gemeinen Feldflur zugewiesen werden, so daß bei wachsender Bevölkerung schließlich mehrere Familien zusammen eine Hufe bewirtschafteten, — wie es z. B. in Sparta infolge der Unveräußerlichkeit und Untheilbarkeit des κλῆρος geschah [3].

Der Einblick, welchen das homerische Epos in seiner Gesamtheit in das Leben der Nation gewährt, führt Pöhlmann [4] zu dem Schlusse, daß schon in der Entstehungszeit des Epos der bleibende persönliche Besitz in weitem Umfange aus dem gemeinsam benutzten Lande ausgeschieden sein mußte. „Die allgemeine Verbreitung der edlen, von Beschaffenheit und Güte der persönlichen Arbeit in hohem Grade abhängigen Culturen, des Weinbaues und der Baumzucht, ist ein untrügliches Symptom der uralten Entwicklung des Privateigenthums am Grund und Boden, ohne welches diese ‚individuellen' Culturen nicht gedeihen können. Aber auch der Ackerbau war sicherlich im großen und ganzen den feldgemeinschaftlichen Formen entwachsen. Die Ansprüche einer wachsenden Bevölkerung an die Intensität des Anbaues, an die Productivität der Arbeitsleistung waren offenbar

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 16. [2] Ebd. S. 18.
[3] Polybius XII, 6. — Pöhlmann a. a. O. S. 18.
[4] Ebd. S. 45 f.

schon zu hohe, der Trieb nach individuellem Erwerb und selbständiger Bewegung zu sehr entwickelt, als daß — in den fortgeschrittenern Landschaften wenigstens — eine gemeinwirtschaftliche Organisation des Ackerbaues dem Bedürfniß der Zeit noch zu genügen vermocht hätte. In der That gehört nach der Anschauung der Odyssee wenigstens zu den ersten Acten menschlicher Ansiedlung die Austheilung der Fluren, und zwar unverkennbar zu individuellem Eigenthum."[1]

Laveleye[2] beruft sich zum Nachweis einer verhältnißmäßig langen Fortdauer der Feldgemeinschaft in der hellenischen Welt auf die communistische Verfassung der Liparischen Inseln[3], die um das Jahr 580 v. Chr. durch hellenische Auswanderer aus Knidos und Rhodos in Besitz genommen wurden. Allein der Communismus der Liparer wurzelte keineswegs in ähnlichen Zuständen wie in ihrer ursprünglichen Heimat. Dort war die Cultur schon viel zu weit fortgeschritten, als daß man für das sechste Jahrhundert die Fortdauer der Feldgemeinschaft voraussetzen könnte. „In der That", sagt Pöhlmann[4], „bedürfen die Zustände auf den Liparen keiner Anknüpfung an die des Mutterlandes. Sie erklären sich vollkommen aus der besondern Situation, in der sich die Insulaner befanden. Mitten im friedlosen, von den Erbfeinden der Hellenen, von Etruskern und punischen Semiten, beherrschten Meere, auf einem der gefährdetsten Außenposten der hellenischen Welt, fortwährend von Katastrophen bedroht, wie sie z. B. im Mittelalter selbst das weitentlegene Island von afrikanischen Piraten erlitt, hatte die Bevölkerung von Lipara ihre ganze Existenz auf den Kampf gestellt. Ja es spricht alles dafür, daß die Hellenen sich dieser Inseln, die als Warten auf hoher See das weiteste Gesichtsfeld beherrschten, von vornherein in der Absicht bemächtigten, um von hier aus gegen Etrusker und Karthager Kaperei zu treiben, die ja damals auf beiden Seiten als ein ehrliches Gewerbe galt und für welche die Liparen so vorzüglich geeignet waren. Haben wir hier aber eine Art Korsarenburg vor uns, so tritt die liparische Verfassung aus dem Rahmen der allgemeinen Volksentwicklung vollkommen heraus. Sie erscheint als ein ebenso singuläres Phänomen wie z. B. jener westindische Flibustier-

[1] Od. VI, 10. — Pöhlmann a. a. O. S. 45 f.
[2] L. c. p. 371 sqq. [3] *Diodor* V, 9.
[4] A. a. O. S. 49.

staat[1], in welchem sich ja auch auf Grundlage der Piraterie eine streng militärische Organisation mit communistischen Einrichtungen verband." [2]

Selbstverständlich wurde auch die staatlich organisirte Bürgerspeisung Spartas und Kretas als Ueberrest einer primitiven agrarischen Gemeinschaft in Anspruch genommen[3]. Denn wie hätte man die Früchte des Landes gemeinschaftlich verzehren können, wenn man nicht ursprünglich das Land als gemeinsame Ernährerin aller betrachtete? „Man wird nun allerdings", sagt Pöhlmann[4], „die Möglichkeit einer streng gemeinwirtschaftlichen Durchgangsphase der hellenischen Volksentwicklung nicht von vornherein in Abrede stellen können. Allein mit bloßen Möglichkeiten ist hier nicht gedient. Vielmehr muß der Nachweis erbracht werden, daß das Syssitieninstitut (gemeinschaftliche öffentliche Mahlzeiten) keinen andern Ursprung gehabt haben kann, nur so in seiner Entstehung verständlich wird. Ist nun dieser Rückschluß auf die Feldgemeinschaft wirklich

---

[1] „Flibustier" hießen die kühnen Seeräuber in den westindischen Gewässern (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts), die aus den Stierjägern von S. Domingo hervorgegangen waren.

[2] Einzelne Schriftsteller (z. B. *Viollet*, *Laveleye* l. c. p. 372) haben auf die Angabe der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur hingewiesen, daß auf Pythagoras' Geheiß 600 oder 2000 Personen die Gütergemeinschaft acceptirten, und aus dieser historisch ganz unbeglaubigten Fabel Rückschlüsse auf Spuren des Communismus machen zu können geglaubt, indem sie voraussetzten, daß jener Angabe vielleicht eine alte mißverstandene Ueberlieferung über die Entstehung einzelner süditalischer Gemeinden zu Grunde liege. Vgl. Pöhlmann a. a. O. S. 53. Das ist in der That schon mehr eine wissenschaftliche „Schöpfung" communistischer Spuren! — Wenn Aristoteles über Tarent berichtet, daß dort die Reichen ihre Güter mit den Armen „gemein machten", indem sie diese an der Nutznießung theilnehmen ließen (Politik [ed. Susemihl] VII, 5, 5. 1320 b.), so kann das nicht als Ueberrest einer gemeinwirtschaftlichen Eigenthumsordnung, sondern nur als Beweis für „die Wirksamkeit eines ausgebildeten socialen Sinnes" gelten, „der sich bewußt ist, daß das Privateigenthum nicht ausschließlich dem Individuum, sondern auch dem Interesse der Gesellschaft zu dienen hat" (Pöhlmann a. a. O. S. 54 ff.).

[3] Vgl. Pöhlmann a. a. S. 58 ff. [4] Ebd. S. 60.

ein so zwingender?" Pöhlmann verneint das durchaus: „Man muß sich eben, um die Institutionen Spartas und Kretas geschichtlich zu verstehen, in weit höherem Maße, als es gewöhnlich geschieht, die Lebensbedingungen und Consequenzen des ‚kriegerischen Gesellschaftstypus' vergegenwärtigen, wie sie neuerdings ... von Herbert Spencer[1] analysirt worden sind. ... Das Bedürfniß, über die ganze Kraft jedes Einzelnen jeden Augenblick verfügen zu können, führt hier mit innerer Nothwendigkeit zu dem Ergebniß, daß die streng militärische Ordnung, das ‚System der Regimentation', sich weit über das Heerwesen hinaus verbreitete und alle Seiten des bürgerlichen Lebens dem staatlichen Zwang und der staatlichen Aufsicht unterwarf. ... Der Staatssocialismus ist das naturgemäße Correlat des kriegerischen Gesellschaftstypus."[2] Hieraus erklären sich alle jene Thatsachen der spartanisch-kretischen Geschichte, ohne daß man dieselben irgendwie auf die Supposition eines Agrarcommunismus der Urzeit zurückführen müßte. „Die Form, in der sich diese socialistische Ausgestaltung der Gesellschaft vollzog, war einfach dadurch gegeben, daß man auch im Frieden möglichst die Ordnungen des Feldlagers festhielt. Und der sprechendste Beweis dafür ist eben das Syssitieninstitut, die gemeinsame Speisung der ganzen Bürgerschaft, als deren Zweck die Tradition daher mit Recht die Erhöhung der Marschbereitschaft und Schlagfertigkeit bezeichnet[3]. Die Waffenbrüderschaften, die im Felde zusammenlagerten und in der Schlacht zusammenstanden, bestehen als Tischgenossenschaften auch im Frieden fort[4], wobei der militärische Charakter der Verbindung so streng festgehalten wird, daß als Aufsichtsbehörde über sie die Polemarchen fungiren und die Genossen zum gemeinsamen Mahle sich bewaffnet versammeln. Angesichts dieser Thatsachen erscheint die Ableitung des spartanisch-kretischen Syssitienwesens aus politisch-militärischen Motiven als die ungezwungenste und natürlichste Erklärungsweise[5]. Wenigstens sind wir, um das Institut geschichtlich zu verstehen, in keiner Weise genöthigt, noch irgendwelche andere Entstehungsgründe heranzuziehen, so daß für eine Anknüpfung an wirt-

---

[1] Principien der Sociologie. D. A. III, 669 ff.

[2] Pöhlmann a. a. O. S. 60 ff.

[3] *Plutarch*, Apophthegm. Lac. p. 226 c.

[4] Vgl. *Dionysius v. Hal.* II, 23.

[5] Vgl. auch *Plato*, Leg. I, 633 a. I, 625 e, und *Herodot* I, 65.

schaftliche Verhältnisse jeder Anhaltspunkt fehlt. Neben den Tischgenossenschaften kann auch einmal die Feldgemeinschaft bestanden haben, wie das Beispiel des dorischen Lipara beweist; allein dieselben brauchen keineswegs immer und überall in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Feldgemeinschaft zu stehen. Ist es doch angesichts der ganzen Stellung, welche die gemeinsame Bürgerspeisung im Organismus des dorischen Kriegerstaates einnimmt, selbst für Lipara keineswegs wahrscheinlich, daß die dortigen Syssitien ausschließlich eine Wirkung der Feldgemeinschaft waren. Sie können auch hier sehr wohl, wie die liparische Feldgemeinschaft selbst, zugleich als Ausfluß der kriegerischen Organisation der Gemeinde betrachtet werden. — Ja, wenn die Syssitien in der Gestalt, in der sie uns auf Lipara und Kreta sowie in Sparta entgegentreten, eine allgemein dorische oder gar althellenische Einrichtung überhaupt gewesen wären — wie man seit Otfried Müller vielfach angenommen hat —, dann würde man allerdings berechtigt, ja genöthigt sein, zumal für die Landschaften, die sich nicht in der Zwangslage der genannten Gemeinden befanden, ein Entstehungsmotiv allgemeinerer Art zur Erklärung heranzuziehen, wie es eben die wirtschaftlichen Verhältnisse darbieten würden. Allein ist für jene Annahme auch nur der Schatten eines Beweises erbracht?"

Schließlich weist Pöhlmann auch die Schlüsse, welche manche Forscher aus der Eigenart der spartanisch-kretischen Agrarverfassung auf ein communistisches Agrarwesen der Vorzeit machten, als unbegründet zurück[1]. Es ist insbesondere eine, durch die uns zu Gebote stehenden thatsächlichen Anhaltspunkte[2] nicht gerechtfertigte, vorschnelle Behauptung, daß die spartanischen Kleren (Hofstellen) sich nach den rechtlichen Bestimmungen, welche für sie gelten, als Staatslehen erweisen[3]. In der modernen Auffassung des spartanischen Königthums als eines obersten Regulators des Wirtschaftslebens erblickt Pöhlmann[4] lediglich „eine Fortsetzung der antiken Legendenbildung über den socialen Musterstaat Sparta. Auch das hat jene Auffassung mit der antiken Legende gemein, daß sie dieselben Züge, welche das von der socialen Theorie geschaffene Bild eines idealen Staates zeigt, in das Leben Altspartas hineinträgt. Denn bewußt oder unbewußt hat hier ganz unverkennbar der platonische Ge-

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 78 ff. [2] Ebd. S. 65 f.
[3] Ebd. S. 93. [4] Ebd. S. 99.

setzesstaat vorgeschwebt, ein Staat, der in der That auf dem Principe beruht, daß jeder seiner Bürger, der am vaterländischen Boden einen Antheil erhalten, denselben als etwas der Gesamtheit Gehöriges zu betrachten habe". —

8. Fassen wir die Ergebnisse unserer Darlegung in wenigen Sätzen zusammen:

Erstens: Die Unterscheidung zwischen Fischer-, Jäger-, Hirten-, Ackerbau-, Industrie- und Handelsvölkern mag immerhin geeignet sein, die verschiedenartige specifische Vollkommenheit des wirtschaftlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen und nach der Art der Productionsverhältnisse eine gewisse Abstufung der ökonomischen Entwicklungsgrade darstellen. Allein die Annahme, daß jene Unterscheidungen in dem Sinne historische Wirtschaftsstufen bezeichnen, daß alle Völker dieselben Entwicklungsstadien mit Nothwendigkeit durchlaufen mußten, kann weder aus directen Zeugnissen noch durch die vergleichende Geschichtsmethode noch durch irgend welche Vernunftschlüsse erwiesen werden.

Zweitens: Bereits die ältesten geschichtlichen Nachrichten weisen auf feste Ansiedelung und Ackerbau der in der Urheimat des Menschengeschlechtes zurückgebliebenen Völker hin, ebenso wie sie zeigen, daß nicht nur an beweglichen Dingen, sondern auch am Grund und Boden in der grauen Vorzeit Privateigenthum bestanden habe. Es ist also vom historischen Standpunkt aus unzulässig, das Collectiveigenthum als eine Eigenthumsform zu bezeichnen, die bei allen Völkern eine nothwendige und lange Zeit dauernde Durchgangsstufe zum individuellen Privateigenthum gebildet habe.

Drittens: Was die Stämme betrifft, welche die Urheimat unseres Geschlechtes verließen oder in spätern Zeiten durch Völkerwanderungen zum Aufsuchen neuer Wohnsitze gezwungen wurden, so dürfte meist die erste Occupation des Ansiedelungsgebietes durch den ganzen Stamm als solchen er-

folgt sein. In einzelnen Fällen mag auch die Feldgemeinschaft noch längere Zeit nach der Ansiedelung, mitunter vielleicht sogar mit periodischer Neuvertheilung des Landes, fortbestanden haben [1]. Allein bei einzelnen Nomadenstämmen zeigt sich auch das Privateigenthum (der Individuen oder Familien) sofort und unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Stammeseigenthums, sobald der Uebergang von der Weidewirtschaft zum festen Ackerbau sich vollzieht. Andererseits aber löste sich das Collectiveigenthum — wo es bestand — verhältnißmäßig rasch in einen Zustand mit Privateigenthum, wenigstens an der Hofstätte, auf.

Viertens: Wo immer jedoch das Gemeineigenthum den Charakter einer dauernden Einrichtung annahm (z. B. im indischen „Fünfstromlande", im Pandschab), da wurde eine höhere Culturstufe nicht erreicht. Diese Thatsache, welche von den Evolutionisten nicht bestritten wird, legt nun offenbar den Schluß nahe, daß gerade in dem Collectiveigenthum ein Hinderniß der naturgemäßen Entwicklung zu höherer Kultur erblickt werden muß. —

Das führt uns zur richtigen Auffassung vom Ursprung des Privateigenthums [2].

---

[1] Roscher (System der Volkswirtschaft II, 231) hält freilich, wie bereits gesagt, die periodische Neuvertheilung des Landes für ein allgemeines Princip der socialen Entwicklung, für eine besondere Culturstufe zwischen dem Nomadenthum und der festen Ansiedelung mit Privateigenthum.

[2] Andere zur Begründung des Privateigenthums aufgestellte theils irrige theils unzulängliche Theorien können wir hier füglich übergehen, da sie zum Theil durch die Widerlegung der Legal-, Vertrags- und Evolutionstheorie mitgetroffen werden, zum Theil, wie die Arbeitstheorie (Locke), später berücksichtigt werden, zum Theil endlich auch ohne Widerlegung sofort als hinfällig sich erweisen. So hat man z. B. das Privateigenthum allein aus der Persönlichkeit des Menschen „natürlich" zu erklären versucht (Fichte, Stahl, Bluntschli). Die

4. Die Entstehung und Begründung des Privateigenthums nach der wissenschaftlichen Evolutionstheorie.

1. Wenn Rodbertus vom Staate sagt: „Nicht die Schöpfung, sondern die Geschichte hat ihn geschaffen“ [1], so kann man mit dem gleichen Rechte und der gleichen Beschränkung dasselbe auch von dem heutigen Privateigenthum behaupten.

Daß A jenes Grundstück und B dieses Grundstück als sein Eigen besitzt, daß der eine über große Reichthümer verfügt, der andere nur über wenige Dinge, — das und ähnliches ist ohne Zweifel nicht unmittelbares Product der Natur, sondern führt sich auf positive Thatsachen zurück.

Aber nicht bloß die Verknüpfung bestimmter Einzeldinge mit bestimmten einzelnen Personen ist das Ergebniß positiver Thatsachen, — auch der besondere Charakter der Eigenthumsordnung, die besondere Gestaltung und Form, welche das Eigenthumsrecht bei den verschiedenen Völkern und in den sich folgenden Epochen der Geschichte in der Gesetzgebung und im Leben erhält, — ist Product historischer Entwicklung. Die

---

menschliche Persönlichkeit bedürfe zu ihrer wirtschaftlichen Bethätigung einer Herrschaft über Sachgüter. Aber mit diesem unvollständigen und ungenauen Beweise läßt sich die Eigenthumsinstitution nicht genügend stützen. — Die Occupationstheorie, welche das Privateigenthum auf den Willensact dessen, der die Sache zuerst in Besitz nahm, zurückführt, verwechselt den Eigenthumserwerb mit der Eigenthumsinstitution. — Die heute beliebte Erklärung des Eigenthums aus der Rechtsentwicklung und aus seiner Zweckmäßigkeit (historisch-ökonomische Theorie) trifft theilweise mit der im folgenden behandelten wissenschaftlichen Evolutionstheorie zusammen, ist aber zurückzuweisen, soweit sie sich auf den wissenschaftlich unhaltbaren positivistischen Standpunkt des Historismus und Utilitarismus stellt.

[1] Briefe und socialpolit. Aufsätze, herausgegeben von Dr. R. Meyer II, 519.

römisch-rechtliche Eigenthumsordnung besitzt offenbar ein anderes Gepräge wie die deutsch-rechtliche, und die Eigenthumsordnung der Zukunft wird ohne Zweifel sich in manchen Punkten von der Eigenthumsordnung der gegenwärtigen Epoche unterscheiden. Hierin gestehen wir der Geschichte einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Ausgestaltung der Eigenthumsverhältnisse zu.

Noch mehr! Auch das Privateigenthum als sociale Institution ist in weitem Umfange historisch geworden, obwohl wir nicht an eine völlig eigenthumslose Urzeit zu glauben vermögen. Daß insbesondere die Ausbildung des Privateigenthums am Grund und Boden nicht überall gleich schnell sich vollzogen, vielmehr oft als Frucht einer längern und verschiedenartigen Entwicklung erscheint, wird von uns durchaus nicht in Abrede gestellt. Wo immer insbesondere ein wirklich ausreichender Beweis für ursprüngliches Collectiveigenthum des Stammes u. s. w. am Boden erbracht wird, erkennen wir dasselbe ohne jedes Bedenken an.

Allein wir bestreiten, daß das Privateigenthum, wie seiner Form und Gestaltung, so auch seiner Existenz und seinem wesentlichen Inhalte nach, lediglich willkürlichen und rein historischen Ursachen zuzuschreiben sei. Eine Einrichtung, die sich auf der ganzen Welt, bei allen Völkern findet, die durch keinen Wechsel der Zeiten und der Anschauungen dauernd erschüttert zu werden vermag, die überall bei zunehmender Cultur tiefere Wurzeln schlägt, — eine derartige, dauernde und allgemeine Institution kann nicht in der Willkür des Menschen, in der zufällig obsiegenden Gewalt oder Habsucht einzelner oder vieler ihren Grund besitzen, nicht lediglich und allein in der bloßen historischen Entwicklung ihre genügende Erklärung finden. Wir werden vielmehr ihren tiefsten Grund in dem zu suchen haben, was unter den verschiedensten Verhältnissen und in dem Wandel der Zeiten nothwendig ist, einzig und allein Dauer besitzt und immer unverändert wirkt. Das ist

aber nichts anderes als die vernünftige Menschennatur. Eben darum nennen wir die von uns vertretene Lehre: wissenschaftliche Evolutionstheorie. Denn „Wissenschaft" ist die sichere Erkenntniß oder Erklärung der Erscheinungen und Dinge aus ihrem Grunde. Sie operirt nicht mit Träumen und willkürlichen Deutungen, sondern mit erwiesenen Thatsachen; sie forscht überdies nach den Ursachen und Gründen der thatsächlichen Erscheinungen und ruht erst in der Erkenntniß des letzten und höchsten Grundes.

Die Bedürfnisse und Triebe der menschlichen, individuellen und socialen Natur, die Erfordernisse und Bedingungen einer aufsteigenden Culturentwicklung, die alles dieses erkennende, beurtheilende, abwägende Vernunft, — das sind in der That Gründe, welche es erklären, daß das Privateigenthum den Charakter einer socialen Einrichtung annahm und annehmen mußte, das sind die Fundamente der Eigenthumsinstitution, welche dieselbe als eine naturrechtliche, d. h. im Vernunftrechte begründete, Einrichtung erscheinen lassen. Denn alle jene Elemente führen sich schließlich auf den Willen dessen zurück, der die vernünftige Menschennatur geschaffen hat, mit ihren leiblichen und geistigen, individuellen und socialen Bedürfnissen und Anlagen, mit der Fähigkeit und dem Verlangen nach cultureller Entwicklung. Es ist der denkende Geist in uns, der in dem Urheber der menschlichen Natur auch den höchsten Gesetzgeber der menschheitlichen Evolution und in ihr und mit ihr der Eigenthumsinstitution erkennt und verehrt [1].

[1] Vgl. Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus. Gekrönte Preisschrift (Freiburg 1895) S. 9: „Es ist nicht der Staat, nicht der Vertrag der aus dem Naturzustande zur bürgerlichen Gesellschaft zusammengetretenen Menschen, der das Eigenthum schafft, sondern der Wille des höchsten Gesetzgebers." — Cathrein (Moralphilosophie II, 223) nennt die von uns vertretene Theorie die ökonomisch-

Diese moralische Berechtigung und Nothwendigkeit des Privateigenthums für den Menschen und das menschliche Gesellschaftsleben genauer zu erweisen, wird unsere nächste Aufgabe. Gründet sich die Eigenthumsinstitution in der That letztlich auf die vernünftige Menschennatur, dann ist sie keine bloße „Etappe der historischen Evolution", keine vorübergehende Entwicklungsphase in der Geschichte der Völker. Sie wird vielmehr ihrem wesentlichen Inhalte nach bleiben, solange es Culturvölker gibt und solange der Mensch seiner vernünftigen Natur gemäß als vernünftiges Wesen handelt.

2. Leo XIII. stellt in der Encyklika Rerum novarum über die Arbeiterfrage den Satz auf: Possidere res privatim ut suas, ius est homini *a natura* datum — „Das Recht zum Besitze privaten Eigenthums hat der Mensch von der Natur erhalten." [1]

Ohne Schwierigkeit wird man sich von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen können, wenn man sowohl die Natur des Menschen als auch die natürlichen Be-

---

naturrechtliche; sie sieht „das Privateigenthum wenigstens auf höhern Culturstufen und innerhalb gewisser Grenzen als nothwendig an für die erforderliche Entwicklung sowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Gesellschaft und darum auch, unter Voraussetzung der Menschen, wie sie nun einmal sind, als eine nothwendige Vernunftsordnung". — Diese Theorie unterscheidet sich also wesentlich von der „rein ökonomischen Theorie", welche das Privateigenthum nicht als nothwendig, sondern bloß als nützlich und zweckmäßig, und zwar lediglich als für die absehbare Zukunft nützlich hinstellt. A. v. Schäffle, der übrigens seine Ansichten oft ändert, kann als ein Vertreter letzterer Theorie gelten.

[1] Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 10 (bezw. S. 11). — Die Lehre der großen Theologen über Eigenthumsrecht kurz zusammengestellt findet sich bei Hitze, Kapital und Arbeit (Paderborn 1880) S. 133 ff.

dingungen, den natürlichen Zweck des gesellschaftlichen Lebens ins Auge faßt[1].

Die naturrechtliche Begründung des Privateigenthums ergibt sich

Erstens: aus den Gesetzen der *menschlichen Natur*, wie sie logisch und factisch *vor* jeder staatlichen oder Stammesgemeinschaft, also auch *vor* jedem *positiven* Gemeineigenthum besteht und bestand. Folgt aber aus den Gesetzen der menschlichen Natur die Berechtigung des Privateigenthums, so würde die dauernde Einführung des gesellschaftlichen Collectiveigenthums als *naturwidrig* sich darstellen, und zwar um so mehr, je weniger dasselbe geeignet ist, den Ansprüchen, dem Triebe, dem Verlangen der Natur zu genügen. *Lorenz v. Stein* hat im Hinblick auf die Griechen, Italiker und Germanen die Bemerkung gemacht[2]: „In ihnen lebt ein wunderbarer Trieb, dessen Wesen es ist, daß ihnen niemals und auf keinem Gebiete ihres Lebens das genügt hat, was sie hatten. Stark sind sie in der Vertheidigung dessen, was sie besitzen; aber rastlos streben sie weiter, Unbekanntem entgegen. Solange sie eine Geschichte haben, ist es, als ob die Erde sie nicht ruhen ließe, bis sie sie ganz besitzen und genießen. Auch andere Völker haben große Weltzüge und Eroberungen aufzuweisen. Aber jenen war Eines gemein. Bei ihnen genügte es nicht, daß der ganze Volksstamm ein Land gewann. Sie wollten von dem Gewonnenen *für jeden Einzelnen* einen festen *ihm gehörigen* Antheil. Der Einzelne mit seiner Kraft und seinem Besitze war das Ziel des Ganzen." Es mag das *Streben nach individueller Erwerbsselbständigkeit* bei den genannten Völkerschaften

[1] Ueber Eigenthum und übernatürliche Offenbarung vgl. *Franz Walter*, Das Eigenthum (Freiburg 1895) S. 29 f.

[2] Die drei Fragen des Grundbesitzes und seiner Zukunft (Stuttgart 1881) S. 41.

in besonders scharfer Ausprägung erscheinen, im übrigen aber ist es innerhalb der rechten Schranken ein Gemeingut der menschlichen Natur von Anfang an gewesen und hat bald schneller, bald in langsamer Entwicklung das Privateigenthum zu einer dauernden Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens gemacht.

Der Mensch erkennt sich der materiellen Welt gegenüber durch Gottes Wort und die ihm verliehenen Eigenschaften und Kräfte als Herrn der Erde. Alles in ihm und um ihn drängt zur Realisirung dieser Herrschaft; vor allem

a) der Trieb und die Pflicht der Selbsterhaltung. Um sein Leben zu erhalten, bedarf jeder Mensch der äußern Güter. Ist nun die Selbsterhaltung eine natürliche Pflicht für den Menschen, wie niemand bestreiten kann, so steht ebenso unzweifelhaft jedem Menschen ein natürliches Recht auf Erhaltungsmittel zu. Denn wozu der Mensch eine Pflicht hat, dazu hat er auch ein Recht. Die Pflicht und das Recht der Selbsterhaltung schließt darum auch die Pflicht und das Recht, die nothwendigen Erhaltungsmittel zu erwerben, zu besitzen, zu verwenden, in sich ein. Diese Erhaltungsmittel aber sind zum großen Theil von einer solchen natürlichen Beschaffenheit, daß sie nur einem allein und zwar ausschließlich dienen können. Soll für die Erhaltung des Menschen in einer vernünftigen Weise gesorgt werden, so muß er also auch das Recht haben, andere von dem Gebrauch jener Dinge auszuschließen, welche ihrer Natur nach nur einem allein dienen können. Das Recht, andere von der Sache auszuschließen, macht aber, wie oben auseinandergesetzt wurde, gerade das Wesen, die *ratio formalis*, des Privateigenthums aus. Es folgt somit unläugbar aus der Natur des Menschen und der Natur der materiellen Dinge zugleich für den Menschen das Recht, Privateigenthum zu erwerben und zu besitzen.

Aber — so wendet man ein — zugegeben auch, daß aus der Pflicht und dem Recht, zu leben, ein Eigenthumsrecht an jenen Dingen folgt, die ihrer natürlichen Beschränktheit wegen bloß einem allein dienen können, würde jenem Recht und jener Pflicht nicht vollständig genügt, wenn der einzelne Mensch sich jedesmal nur gerade so viel aneignen dürfte, als er im Augenblicke benöthigte? Wo aber sind die Gründe dafür, daß der Mensch Vorräthe von Gütern aufhäuft, von denselben dauernd alle andern ausschließt, ja sogar sich dazu versteigt, den Grund und Boden in Privateigenthum zu verwandeln?

Diesem Einwande kommt Leo XIII. zuvor, indem er

b) aus der Voraussicht und dem Vorbedacht, als natürlichen Attributen des vernünftigen Menschen, die Nothwendigkeit und Berechtigung dauernden Privateigenthums, speciell auch am Grund und Boden, herleitet:

„Es tritt, wie in andern Dingen, so auch hierin ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Thier hervor. Das Thier bestimmt sich nicht selbst, sondern wird durch den doppelten Instinct seiner Natur geleitet. Derselbe beschützt seine Vermögen, er fördert die Entwicklung der Kräfte, er erregt und bestimmt deren Bethätigung. Indem der eine Instinct das Thier zur Selbsterhaltung treibt, bestimmt es der andere zur Fortpflanzung des Geschlechts. Für beides aber ist es auf den engen Bereich desjenigen, was ihm gegenwärtig ist, angewiesen, eine Grenze, über welche es nicht hinauskommt, weil es nur durch das sinnliche Vermögen und durch Einzeleindrücke beherrscht wird. — Weit davon verschieden ist die Natur des Menschen. In ihm findet sich einerseits das Wesen des Thieres in seiner Ganzheit und Vollkommenheit, und so besitzt er wie dieses das Vermögen sinnlichen Genusses, aber seine Natur geht nicht in einer thierischen auf, mag man sich letztere noch so vervollkommnet denken; er erhebt sich hoch über die thierische Seite seiner selbst und macht diese sich dienstbar. Was den Menschen adelt und ihn zu der ihm eigenen Würde erhebt, das ist der vernünftige Geist; dieser verleiht ihm seinen Charakter als Mensch und trennt ihn seiner ganzen Wesenheit nach vom Thiere. Eben weil er aber mit Vernunft ausgestattet ist, sind ihm die irdischen Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben wie dem

Thiere, sondern er hat persönliches Besitzrecht, Besitzrecht nicht bloß auf Dinge, die beim Gebrauche verzehrt werden, sondern auch auf solche, welche nach dem Gebrauche bestehen bleiben.

Eine tiefere Betrachtung der Natur des Menschen lehrt dieses ganz klar. — Da der Mensch mit seinem Denken unzählige Gegenstände umfaßt, aus den gegenwärtigen die zukünftigen erschließt und Herr seiner Handlungen ist, so bestimmt er unter dem ewigen Gesetze und unter der allweisen Vorsehung Gottes sich selbst nach freiem Ermessen; es liegt darum in seiner Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er zu seinem eigenen Wohle nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als die ersprießlichsten erachtet. Hieraus folgt, daß es Rechte auf persönlichen Bodenbesitz geben muß; es müssen Rechte erworben werden können nicht bloß auf Eigenthum an Erzeugnissen des Bodens, sondern auch auf Eigenthum am Boden selbst. Was dem Menschen nämlich sichere Aussicht auf künftigen Fortbestand seines Unterhaltes verleiht, das ist nur der Boden mit seiner Productionskraft. Immer unterliegt der Mensch Bedürfnissen, sie wechseln nur ihre Gestalt; sind die heutigen befriedigt, so stellen morgen andere ihre Anforderungen. Die Natur muß dem Menschen demgemäß eine bleibende, unversiegliche Quelle zur Befriedigung dieser Bedürfnisse angewiesen haben, und eine solche Quelle ist nur der Boden mit den Gaben, die er unaufhörlich spendet." [1]

Während das Thier mit dem Genuß gegenwärtiger Güter sich begnügen muß, bemißt der Mensch die Zukunft, deren Forderungen und Bedürfnisse. Er weiß, daß er seinerseits auf zukünftige Bedürfnisse Rücksicht nehmen *kann*. Ja er erkennt in dieser Fähigkeit einen hohen *Vorzug* seiner vernünftigen Natur, eine Aeußerung der menschlichen Würde. Eben die vernünftige Natur offenbart es ihm ferner als eine *Forderung* der *Klugheit*, daß er von jener Fähigkeit, soweit er kann, Gebrauch mache, sein Bestehen nach Möglichkeit nicht im ungewissen lasse. Darum fühlt der Mensch sich mächtig durch seine vernünftige Natur geradezu *angetrieben*, seine Zukunft sicher zu stellen. Wie aber sollte er dies besser

[1] Encyklika über die Arbeiterfrage (Officielle Ausgabe, Freiburg, Herder, 1891) S. 12 f. bezw. S. 13 f.

können als dadurch, daß er einen Vorrath von Gütern dauernd mit Ausschluß anderer besitzt? wie besser als gerade durch stabiles Eigenthum am Grund und Boden? Kaum bedarf es wohl eines Beweises, daß die Vernunft, die Klugheit den Menschen antreiben muß, nun auch *in der That* für die Zukunft in gedachter Weise Fürsorge zu treffen.

Blicken wir nur hin auf den Wechsel des Glückes, dem der Mensch in seiner Schwäche unterliegt. Krankheit, Schicksalsschläge mannigfacher Art können ihn treffen, ihn niederbeugen und den augenblicklichen Erwerb der Erhaltungsmittel sehr erschweren, vielleicht unmöglich machen. Was würde aus ihm, wenn er nicht *dauerndes Eigenthum* an Dingen erwerben könnte, die in der Zeit der Noth ihn am Leben erhielten? Was würde aus ihm, wenn niemand sich dieses Rechtes erfreute, niemand über einen Vorrath von Gütern verfügen dürfte, aus deren Ueberfluß er den nothleidenden Brüdern Hilfe zu gewähren vermöchte?[1]

Blicken wir hin auf die Welt, die Erde, die uns als Heimstätte angewiesen. Man mag die Natur karg oder freigebig nennen, jedenfalls wechselt der Reichthum ihrer Producte gar sehr, ist vielfachen Zufälligkeiten unterworfen. Sie bietet nicht zu jeder Zeit und an jedem Orte jene Fülle von Gütern dar, deren wir zur Erhaltung und Vervollkommnung unseres Lebens bedürfen. Insbesondere bedarf der Grund und Boden der *fortgesetzten* und *höchst sorgfältigen* Cultur, wenn anders er die zur *dauernden* Erhaltung, Sicherung, Vervollkommnung des Lebens nothwendigen Güter hervorbringen soll. Wer aber wollte alle jene Mühen, jenen hohen und doch so unerläßlichen Grad von Sorgfalt auf die Pflege eines

[1] Der Einwand, daß ein Vorrath im *gesellschaftlichen* Eigenthum stehender Güter genüge, wird später noch ausdrücklich durch Zurückweisung des Gesellschaftseigenthums im Sinne des Communismus und Socialismus erledigt.

Ackers verwenden, von dem er weiß, daß derselbe in kurzer Zeit vielleicht ihm genommen werden dürfte? Nein, ohne stabiles Eigenthum an Grund und Boden wird der Mensch dem Boden nicht die zur Cultivirung und Verbesserung desselben nothwendige Sorgfalt und Mühe angedeihen lassen. Ohne besondere Sorgfalt und Mühe aber liefert der Acker kaum das für die Gegenwart Nothwendige, geschweige denn jene Ueberschüsse über den gegenwärtigen Bedarf, welche gegen zukünftige Fälle der Noth Sicherheit zu gewähren im stande sind.

Das Eigenthum an einem dauernden Gütervorrath, insbesondere das Eigenthum am Grund und Boden als einer beständig fließenden Güterquelle, ist darum den *natürlichen* und *berechtigten* Wünschen und Trieben der vernünftigen Menschennatur durchaus entsprechend, — die *naturgemäße* und *beste* Form, in welcher der menschliche Erhaltungstrieb und Vervollkommnungstrieb sich Geltung verschafft. Da nun von seiten der materiellen Dinge einer dauernden Aneignung derselben nichts im Wege steht, wird also der Mensch in dem Bestreben, durch dauerndes Eigenthum sein irdisches Dasein zu sichern und zu vervollkommnen, so lange in der Ausübung einer unzweifelhaft natürlichen Rechtsbefugniß sich befinden, als er dadurch kein *fremdes* Recht verletzt.

Das gilt auch insbesondere, wie gesagt, mit Rücksicht auf den *Grund und Boden*. Hat der Mensch ein Recht, die Früchte des Baumes für sich allein zu erwerben, so steht ihm nicht minder die Befugniß zu, den Baum sich anzueignen, der die Früchte trägt. Denn sind ihm die Früchte unentbehrlich, dann ist es nicht minder der Baum, den er pflegen, beschneiden, begießen, gegen die Kälte und gegen die Beschädigungen durch wilde Thiere schützen muß, sofern dessen Erzeugnisse in Zukunft sein Leben erhalten sollen. Ist aber der Baum unentbehrlich, dann ebenfalls das Stück Landes, in welchem der Baum Wurzeln

geschlagen hat, auf dem er emporblüht und gedeiht. Dieses Land muß bebaut, von Steinen befreit, gedüngt werden, wenn ich mich nicht der Gefahr aussetzen will, daß ich des Baumes und damit seiner Früchte verlustig werde.

So führt also nothwendig das Streben nach Sicherung seiner Existenz den Menschen zur Aneignung nicht bloß der Früchte der Erde, sondern auch des Grund und Bodens selbst. Wollte ihm jemand dieses Recht bestreiten, so wäre dies gleichbedeutend mit der Verkennung der natürlichen Befugniß des Menschen, für seine Erhaltung, für seine Entwicklung in einer der Vernunft entsprechenden Weise zu sorgen.

c) Hat aber der Mensch schon als Einzelwesen zum Zweck der Erhaltung und Förderung[1] des Lebens das Recht, dauerndes Privateigenthum an den Früchten der Erde und an dieser selbst zu erwerben, so stellt sich jenes Recht noch deutlicher dar, wenn wir den Menschen in seiner Beziehung zur Familie betrachten. Vernehmen wir, wie Leo XIII. aus der natürlichen Liebe der Eltern zu ihren Kindern einen Beweis für das Privateigenthum herleitet.

„In Bezug auf die Wahl des Lebensstandes ist es der Freiheit eines jeden anheimgegeben, entweder den Rath des göttlichen Herrn zum enthaltsamen Leben zu befolgen oder in die Ehe zu treten. Kein menschliches Gesetz kann dem Menschen das natürliche und ursprüngliche Recht auf die Ehe entziehen; keines kann den Hauptzweck dieser durch Gottes heilige Autorität seit der Erschaffung eingeführten Einrichtung irgendwie einschränken. ‚Wachset und mehret euch.' Mit diesen Worten war die Familie gegründet. Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt; sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugnisse und Pflichten. Wenn nun jedem Menschen als Einzelwesen die Natur das Recht, Eigenthum zu

[1] Vgl. Herdersche Ausgabe der Encyklika „Rerum novarum" S. 15, „*conservanda*" und „*perficienda* vita".

erwerben und zu besitzen, verliehen hat, so muß sich dieses Recht auch im Menschen, insofern er Haupt einer Familie ist, finden; ja dasselbe besitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Mensch sich im häuslichen Kreise gleichsam ausdehnt. Ein dringendes Gesetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nöthige verschaffe und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu versorgen, sie möglichst sicherzustellen gegen irdische Wechselfälle, sie in stand zu setzen, sich selbst vor Elend zu schützen; er ist es ja, der in den Kindern fortlebt und sich gleichsam in ihnen wiederholt. Wie soll er aber jenen Pflichten gegen die Kinder nachkommen können, wenn er ihnen nicht einen Besitz, welcher fruchtet, als Erbe hinterlassen darf?" [1]

Mit andern Worten: Es ist strenge und heilige Pflicht des Vaters, für die Erziehung seiner Kinder Sorge zu tragen. Ueberdies wird er von der Natur angetrieben, daß er noch ein übriges für die Kinder thun möchte, indem er deren Zukunft durch Hinterlassung einer Erbschaft gegen die Wechselfälle des Lebens sicher stellt. Von einer Pflicht eines jeden Vaters, seinen Kindern ein Erbe oder gar speciell Bodenbesitz erblich zu überlassen, ist da durchaus keine Rede. Leo XIII. spricht in dieser Hinsicht nur von dem natürlichen Verlangen [2] der Eltern, welches ebenso vernünftig und berechtigt ist wie der Wunsch des Einzelmenschen, nicht nur für die bloße augenblickliche Erhaltung, sondern für die Förderung, Vervollkommnung, möglichste Sicherung des Lebens durch dauerndes Eigenthum die sachlichen Bedingungen zu erwerben. Steht der Erfüllung des elterlichen Wunsches kein fremdes Recht im

[1] Encycl. „Rerum novarum" (Officielle Ausgabe) p. 18 (19).

[2] Ibid. p. 19: „Sanctissima naturae lex est, ut victu omnique cultu paterfamilias tueatur, quos ipse procreavit: idemque illuc *a natura deducitur*, ut *velit* liberis suis, quippe qui paternam referunt et quodam modo producunt personam, acquirere et parare, unde se honeste possint in ancipiti vitae cursu a misera fortuna defendere. Id vero efficere non alia ratione potest, nisi fructuosarum possessione rerum, quas ad liberos hereditate transmittat."

Wege, so wird also auch der Erwerb von Privateigenthum für die Kinder als der Natur und den natürlichen Befugnissen der Eltern entsprechend anerkannt werden müssen.

d) In der Voraussetzung, daß der Mensch überhaupt Eigenthum an den materiellen Dingen erwerben darf, findet die Gerechtigkeit des Privateigenthums eine neue Bestätigung in dem natürlichen *Rechte des Menschen an der Frucht seiner Arbeit*.

Wenn der Mensch kein Eigenthumsrecht an den Früchten seiner Arbeit hätte, so würde man ihm dieselben gegen seinen Willen entziehen können, ohne sich einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen. Und doch sagt unsere Vernunft uns klar und deutlich, daß eine derartige Entziehung erstens eine Vergewaltigung seiner Person und zweitens einen Raub an dem bedeuten würde, was er mit Recht als das „Seinige" betrachtet. — Nehmen wir an, ein Mensch, der in niemandes Dienst steht, habe einen herrenlosen Gegenstand, z. B. einen Baum des Urwaldes, in Besitz genommen und aus dessen Holz für sich einen Pfeil geschnitzt. Da käme aber ein anderer und nähme ihm den Pfeil ab. Erkennt nicht jeder auf den ersten Blick, daß dem Verfertiger des Pfeiles dadurch ein Unrecht zugefügt würde? — Und worin besteht denn jene Ungerechtigkeit? — Zunächst in einer *persönlichen Gewaltthat* gegenüber der natürlichen Freiheit und der individuellen Erwerbsselbständigkeit des Menschen. Denn wie ich niemand ohne Rechtstitel zwingen kann, seine Kräfte gegen seinen Willen im Dienste eines andern zu verwenden, so würde auch ein nachfolgender Zwang — welcher durch willkürliche Entziehung der gerechten Frucht oder durch Vereitelung des berechtigten Zweckes meiner ohne Verletzung fremden Rechtes vollzogenen Arbeit mich in die Lage versetzt, gegen meinen Willen für einen andern oder ganz zwecklos gearbeitet zu haben — offenbar der Gerechtigkeit ins Gesicht schlagen. Sodann wäre es ein *Sachenraub*

an dem, was der Mensch mit Recht als das Seinige betrachten darf. Jeder Mensch ist von Natur aus Herr seiner Kräfte und Fähigkeiten, d. h. er kann dieselben als die seinigen, für sich, zu seinem eigenen Vortheil verwenden. Steht er also nicht in einem Dienstverhältnisse, durch welches er sich verpflichtet hat, für einen andern zu arbeiten, so wird er auch als der natürliche Herr der Früchte seiner Arbeit gelten müssen. „Jenes, was ich thue, ist ganz in meinen Händen; denn es ist ein Theil von mir, weil es eine Wirkung von mir ist und die Wirkung ein Theil der Ursache. Die Wirkung ist ja in der Ursache enthalten, geht aus ihr hervor, hängt von ihr ab. Wer also Anspruch machen würde auf die Früchte meiner Anstrengung, würde mir das Meinige rauben, und würde es rauben, ohne das mindeste Recht dazu zu haben.“ [1] Hat daher der Mensch an einem Gegenstande, auf den niemand ein höheres und älteres Recht geltend machen kann, umgestaltende oder befruchtende Arbeit vollzogen, so fordert die Gerechtigkeit, daß ihm nunmehr der Gegenstand selbst als Eigenthum gehöre, weil er nur so im dauernden Besitze und Genusse der Wirkung und Frucht seiner Arbeit bleiben kann.

Aus diesem ursprünglichen natürlichen Rechte des Menschen auf die Producte der Arbeit, die nicht in fremdem Dienste verrichtet wurde, entnimmt Leo XIII. einen klaren und überzeugenden Beweis für die Gerechtigkeit des Eigenthums speciell am Grund und Boden.

„Die Erde spendet zwar“, heißt es in der Encyklika Rerum novarum [2], „in großer Fülle alles, was zur Erhaltung und Förderung des irdischen Daseins nöthig ist; aber sie kann es nicht aus sich spenden, d. h. nicht ohne Bearbeitung und Pflege durch den Menschen. Indem der Mensch an die Urbarmachung des Bodens körperlichen Fleiß und geistige Sorge setzt, macht er sich ebendadurch den cultivirten Theil zu eigen; es wird demselben sozusagen der Stempel des

[1] Taparelli a. a. O. I, 167. [2] S. 15 (16 f.).

Bearbeiters aufgedrückt. Es entspricht also durchaus der Gerechtigkeit, daß dieser Theil des Bodens sein eigen sei und sein Recht darauf unverletzlich bleibe.

Die Beweiskraft des Gesagten ist so einleuchtend, daß es nur Verwunderung erwecken kann, die entgegengesetzten Theorien vortragen zu hören, Theorien, die übrigens nicht neu sind, sondern die schon das Alterthum abgewiesen und widerlegt hat. Man behauptet nämlich, eigentliches Bodeneigenthum sei gegen die Gerechtigkeit, und nur die Nutznießung des Bodens oder der Theile desselben könne den Einzelnen zustehen; die Scholle des Herrn, welche seine Anlagen und Baulichkeiten trägt, sei nicht sein eigen, und der Acker, den der Landwirt als den seinen bearbeitet, gehöre nicht ihm. Man will nicht sehen, daß dies ebensoviel heißt wie einen Raub ausführen an dem, was legitim erworben wurde. Jenes früher wüste Erdreich hat doch durch den Fleiß des ersten Bebauers und durch seine kundige Behandlung die Gestalt völlig verändert; es ist aus Wildniß fruchtbares Ackerfeld, aus verlorener Oede ein ergiebiger Boden geworden. Was dem Boden diese neue Form verliehen, das ist derart mit ihm selbst eins, daß es großentheils unmöglich von ihm zu trennen ist. Und es soll kein Widerspruch gegen alle Gerechtigkeit sein, jenen Boden mit der Behauptung, daß Eigenthum nicht bestehen dürfe, seinem Besitzer zu entziehen und dasjenige andern zu überantworten, was der Bebauer im Schweiße seines Angesichtes geschaffen hat? Nein, wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat."

Damit ist nun nicht gesagt, jeder besitze von Natur aus die Garantie, daß er durch seine Arbeit thatsächlich ein unbewegliches Vermögen erwerben werde. Aber wenn es ihm gelingt, ohne Verletzung älterer oder höherer Rechte ein solches zu gewinnen, so würde es dem natürlichen Rechte widersprechen und gewissermaßen eine Vergewaltigung seiner freien Persönlichkeit einschließen, wollte man ihn des rechtmäßig Erworbenen berauben. Etwas anderes hat der Papst nicht behaupten wollen, wie seine Worte klar und deutlich bezeugen: „Qua ex re rursus efficitur, privatas possessiones plane esse *secundum naturam.*" „Hieraus ergibt sich, daß privater

Besitz (nach dem Zusammenhang: privates Eigenthum) vollständig naturgemäß ist“ [1], der Natur entspricht.

Und wer dürfte die Wahrheit dieser Behauptung bestreiten können? Auf welche andere Weise sollte denn auch der erste Bebauer des Bodens, der durch langjährige, mühsame Arbeit den Acker erst recht ertragsfähig gemacht hat, sich dauernd der Früchte seines Schweißes erfreuen können, wenn ihm nicht der ausschließliche, dauernde, vererbbare Besitz des Ackers — also das, was man nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalte nach als Privateigenthum stets bezeichnet hat — zugesichert wäre? Die Lage des Pächters unterscheidet sich wesentlich von der Lage des ersten Bebauers. Der Pächter zahlt den Pachtzins für das Recht der Benutzung eines fremden Grundstückes. Aber er tritt nicht in ein persönliches Dienstverhältniß zum Eigenthümer. Darum bleibt ihm das Recht auf das Product der Arbeiten, die er auf das Grundstück verwendet. Ihm gehört die Ernte, und für Verbesserungen, Aufwendungen von einem die Pachtzeit überdauernden Werthe erwächst ihm gerechterweise ein Ersatzanspruch dem Eigenthümer gegenüber. Anders der erste Bebauer. Er steht einem herrenlosen Grundstücke gegenüber, auf welches noch niemand Arbeit verwendet. Niemand braucht er darum auch einen Pachtzins zu zahlen, wie andererseits niemand da ist, der ihm Ersatz leistete für seine Mühen und deren Ergebnisse. Nur das Eigenthum an dem bearbeiteten Boden sichert dem ersten Bebauer auf die Dauer die Früchte seiner ganzen Arbeit, der Urbarmachung, Bestellung u. s. w.

Man beachte übrigens hierbei, daß als „Frucht“ der Arbeit nicht bloß die Ernte zu gelten hat, daß vielmehr eben die Verbesserung des Bodens selbst und die dem Acker durch Cultur verliehenen Eigenschaften u. s. w. das unmittelbarste Product

[1] Encycl. „Rerum novarum“ p. 15.

der Arbeit darstellen. „Hat der Mensch", sagt Taparelli[1], „das Recht auf seine eigenen Werke, so dehnt das Eigenthum an diesen auf natürlichem Wege seine Rechte auf den Grund und Boden aus; denn die Aecker bedürfen von Natur aus einer beständigen Cultur, um das menschliche Geschlecht in dem Zustande natürlicher Fortpflanzung gehörig zu versorgen. Jene, die mit Mirabeau behaupten, daß ‚im Augenblicke, wo der Mensch die Früchte gesammelt hat, Grund und Boden naturgemäß zum gemeinschaftlichen Besitze zurückkehren', müssen entweder voraussetzen, daß der urbar gemachte Boden, die Brunnen, Wasserleitungen und dgl. in der natürlichen Ordnung dem menschlichen Geschlechte bei seiner Vermehrung nicht nothwendig seien, oder daß es keine Werke des Menschen seien, oder daß der Mensch sie bei der Ernte mit fortnehmen könne, oder daß andere ein Recht auf die Werke des ersten Bebauers besäßen. Die ersten drei Behauptungen sind durch die Thatsachen widerlegt, die letztere durch das Recht natürlicher Unabhängigkeit, vermöge welcher ursprünglich jeder nur für sich arbeitet. Also ist der Erwerb von Grundbesitz dem Menschen natürlich und entspringt aus den nothwendigen Gesetzen seiner Natur im Abstracten betrachtet, wie aus denselben die Nothwendigkeit der menschlichen Gesellschaft entspringt." —

3. Das Recht des Menschen auf privaten Eigenthumserwerb ergibt sich indessen nicht bloß aus der Betrachtung der natürlichen Rechte des Menschen als eines Einzelwesens und seiner engern Beziehung zur Familie, sondern es offenbart sich die Eigenthumsinstitution ebenso klar und unwiderleglich:

Zweitens: als eine allgemeine gesellschaftliche Nothwendigkeit.

Ordnung, Freiheit, Friede, materieller und geistiger Fortschritt bilden die natürlichen Ziele und Aufgaben des gesell-

[1] A. a. O. I, Nr. 407.

schaftlichen Lebens schlechthin. In überzeugender Weise legt nun der hl. Thomas von Aquin dar, wie ohne die Institution des Privateigenthums jene gesellschaftlichen Aufgaben nicht erfüllt werden können: Jedermann ist mehr besorgt in Bezug auf die Verwaltung dessen, was ihm allein gehört, als was allen oder vielen gemeinsam ist. — Die menschlichen Angelegenheiten werden in größerer Ordnung behandelt, wenn dem Einzelnen die persönliche Obsorge für sein Gut obliegt. — Hierdurch wird endlich ein friedliches Verhältniß unter den Menschen gewahrt, indem ein jeder mit seiner Sache zufrieden ist. Umgekehrt sieht man, daß unter jenen, die gemeinschaftlich und ungetheilt etwas besitzen, häufiger Streit entsteht [1].

---

[1] S. Thom. 2, 2, q. 66, a. 2 (corpus artic.): „Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: Primo quidem, quia *magis sollicitus* est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia *ordinatius* res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis *pacificus status* hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos, qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur." — Der hl. Thomas hat die Eigenthumsfrage „nur ganz nebenbei aufgeworfen da, wo im Systeme der speciellen Moral die Frage auf Raub und Diebstahl kommt. Man vermißt vorzüglich ein Doppeltes, einmal die überaus wichtige Unterscheidung zwischen den Gegenständen des unmittelbaren Gebrauchs und den Mitteln der wirtschaftlichen Production, und sodann die geschichtliche Ergänzung der ganz abstract gehaltenen Betrachtung. Die letztere zeigt, daß jenen beiden unterschiedenen Gruppen von Gütern gegenüber der Eigenthumsbegriff sich verschieden entwickelt hat" (v. Hertling, Zur Beantwortung

Wir können diese Gründe unter einem doppelten Gesichtspunkte zusammenfassen:

Die Eigenthumsinstitution enthält wichtige, ja geradezu unentbehrliche Voraussetzungen des materiellen und geistigen Fortschrittes in der Gesellschaft.

Ohne das Privateigenthum wäre es sodann um die gesellschaftliche Ordnung, den Frieden im Staate, geschehen.

Beginnen wir damit, die Nothwendigkeit des Privateigenthums für die geistige und materielle Cultur nachzuweisen.

a) Der geistige und sittliche Fortschritt eines Volkes findet Förderung durch die Institution des Privateigenthums.

Wir könnten uns hierfür allein schon auf die historische Thatsache berufen, daß jene Nationen, bei denen die geistige und sittliche Cultur geblüht, die irgend eine höhere Stufe der Civilisation erreicht haben, das Recht des Menschen, bewegliches und unbewegliches Eigenthum zu erwerben, anerkannt und das erworbene Eigenthum durch Gesetz gesichert haben. Umgekehrt lehrt die Geschichte, daß bei Völkerschaften, die ein Nomadenleben führten und darum nicht zu dauernden Eigenthumseinrichtungen an den Productionsmitteln gelangen konnten, die geistige Cultur stets auf einem niedrigen Niveau verblieb.

Aber ohne Schwierigkeit läßt sich auch direct der innere Zusammenhang zwischen Civilisation und Eigenthum nachweisen.

Die rechtliche Möglichkeit, Eigenthum zu erwerben und das erworbene zu besitzen, regt zu allen jenen Tugenden an, ohne welche die Civilisation nicht bestehen kann.

---

der Göttinger Jubiläumsrede [Münster und Paderborn 1887] S. 16). — Auch fehlt bei Thomas eine Definition des Eigenthumsrechtes. Vgl. Franz Walter, Das Eigenthum (Freiburg 1895) S. 6 nebst Anmerkung.

Vermöge der Aussicht auf Eigenthumserwerb fühlt, wie wir sahen, der Mensch sich mächtig zur Arbeit angetrieben. Die Arbeit aber ist zugleich Mittel und Schutz des sittlichen Lebens. Sie ist ein wirksames Mittel zur Tugend, weil sie die Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung im Menschen großzuziehen im stande ist. Sie ist ein fester Schutz der Tugend, weil sie von den Gelegenheiten entfernt, die dem sittlichen Leben Gefahren bereiten. Wie die Trägheit das Ackerfeld dem Unkraute preisgibt, so öffnet sie auch das Herz des Menschen jeglichem Laster. An die Arbeit ist darum nicht nur der wirtschaftliche Aufschwung, sondern ebensosehr auch der sittliche Fortschritt der Völker geknüpft.

Die Sparsamkeit sodann, zu welcher die Eigenthumsinstitution anregt, weil sie die Früchte des Sparens dem Menschen sichert, ist nicht minder ein wichtiger Factor für die sittliche Entwicklung. Tausend Gelegenheiten der Selbstüberwindung und damit der Selbstbeherrschung schwinden, wenn der Mensch nur über so viel verfügt, als er gerade für den Augenblick bedarf.

Das Eigenthum, richtig verstanden und den Absichten Gottes gemäß verwendet, stärkt ferner die socialen Bande, welche die Menschen miteinander verknüpfen. Der Reiche kann und soll von seinem Ueberflusse den Nothleidenden mittheilen, kann Liebe erweisen und dankbare Gesinnungen im Herzen der Armen wachrufen. Es ist ein unserer heutigen social zerklüfteten Welt fremdartiger und darum doch nicht weniger wahrer Gedanke, daß gerade das Verhältniß des „Arbeitgebers" zum „Arbeitnehmer" eine Quelle der innigsten und edelsten Beziehungen werden kann[1]. In einer communistischen Gesellschaft aber fehlt jegliches Fundament für irgend welche freundschaftliche

[1] Vgl. Arbeiterwohl. Erster Jahrgang, 1. Heft (3. Aufl., Köln 1881), S. 41 ff.

oder gar familiäre Beziehungen, weil das Amt eines Aufsehers niemals einen väterlichen Charakter anzunehmen im stande ist. Viel bitterer und gefährlicher wirkt andererseits der Neid zwischen Gleichstehenden. Heute beneidet der Arbeiter vielfach seinen Herrn. Aber er muß doch anerkennen, daß der Arbeitgeber sein Brodherr ist, durch seinen Besitz, seine sociale Stellung sich wirklich über ihn erhebt. Fällt das Privateigenthum an den Productionsmitteln hinweg, dann fehlt für jede derartige Ueberordnung die sachliche Unterlage. Und da nun einmal doch eine Ueber- und Unterordnung unentbehrlich bleibt, so werden Neid und Mißgunst in viel höherem Grade, in viel weiterem Umfange die Herzen der Menschen vergiften und alle edlern Regungen in ihnen ersticken.

Keineswegs gering zu schätzen ist sodann jenes Gefühl der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbstachtung, welches der Eigenthumsbesitz sowohl wie das Recht, die Möglichkeit, durch eigene Kraft sich eine bessere sociale Stellung erringen zu können, dem Menschen zu verleihen pflegt. Die allseitige Abhängigkeit von dem Willen der „Gesamtheit" dagegen, d. h. thatsächlich von dem Willen dessen, den die Gesamtheit dem Einzelnen als Häuptling vorgesetzt, eine Abhängigkeit, die bis in das Heiligthum der Familie eindringt, Existenzmittel und Freiheitsgebrauch unter jeder Rücksicht umfaßt, verwandelt den freien Mann in einen Sklaven oder Leibeigenen.

Kunst und Wissenschaft endlich gedeihen allein dort, wo ihnen die nöthige Anregung von außen geboten wird. Hat der Künstler nur die Aussicht auf denselben Lohn wie der Handarbeiter, dann wird er kaum jenen großen Fleiß auf seine Ausbildung verwenden, die ihn erst zu tüchtigen Leistungen befähigt. Man muß ihm also mehr bieten, als gerade zu seinem Unterhalte nothwendig ist, mit andern Worten, man muß ihm gestatten, Eigenthum zu erwerben

und zu besitzen. Dazu kommt, daß es der großen Masse an der richtigen Werthschätzung der Kunst und Wissenschaft fehlt. Kaum dürfte darum in einer communistischen Gesellschaft durch Mehrheitsbeschluß für die Bebauer dieser höhern, geistigen Culturgebiete eine bevorzugte Stellung geschaffen werden[1]. Wo hingegen das Privateigenthum besteht, wird stets unter der großen Menge der Besitzenden der eine oder andere Mäcenas sich finden, der Verständniß und Mittel besitzt, um den tüchtigen und strebsamen Künstler durch reichliche Spenden, Bestellung größerer Kunstwerke u. dgl. zu ermuntern.

b) Noch deutlicher erhellt die gesellschaftliche Nothwendigkeit des Eigenthums, wenn wir seine Beziehungen zum materiellen Fortschritt ins Auge fassen[2].

Der materielle Fortschritt hängt ab: einmal von der Entwicklung und Vervollkommnung der productiven Arbeit; sodann von der Erhaltung und Verbesserung der Productionsmittel. — Man nehme das Privateigenthum weg, und diese beiden Lebensquellen der materiellen Cultur werden alsbald versiegen.

a. Daß die productive Arbeit für die Erhaltung der Gesellschaft unentbehrlich sei, wird von niemand bestritten, ebensowenig wie der innere Zusammenhang zwischen der Entwicklung der productiven Arbeit und der Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Völker von irgend jemand

---

[1] In der That kennt der heutige Socialismus in seinen Zukunftsbildern keine Gelehrten und Künstler von Profession. Alle sollen sich ohne Ausnahme an der materiellen Production der Güter betheiligen. Hernach können sie dichten und musiciren, wie ja auch heutzutage jemand den Tag über Schuster sein und am Abend zum Tanz aufspielen kann. Ob bei diesem Systeme ein Dante oder ein Beethoven die Welt erfreuen könnte, wird mancher bezweifeln.

[2] Vgl. Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus (Freiburg 1898) S. 269 ff. 283 ff. 286 ff. 298 ff.

geläugnet werden kann. Auf seiten des Arbeitenden aber sind es namentlich zwei Umstände, von denen die Productivität seiner Arbeitsleistung wesentlich abhängt. Einmal, daß er in dem Berufe thätig ist, in welchem seine persönlichen Fähigkeiten und Anlagen die productivste Verwendung finden *können*; sodann muß die Möglichkeit der productivsten Verwendung *thatsächlich* realisirt, die vorhandene persönliche Befähigung wirklich ausgenutzt werden.

Gern wird von uns zugestanden, daß auch in einer auf Privateigenthum gegründeten Gesellschaftsordnung nicht jede natürliche Anlage zur vollen Entfaltung kommt. Für den Menschen wirken da die äußern Verhältnisse, in denen er geboren und erzogen wurde, ähnlich wie Sturm und Frost auf die Blüthen der Bäume. Manche schöne Blüthe wird durch den Frost vernichtet und vom Sturme abgeweht. Aber was übrig bleibt, gedeiht und wächst erst recht zur vollen Frucht heran. So wird auch nicht jeder Mensch alle seine natürlichen Anlagen voll verwerthen können. Diejenigen Fähigkeiten und Kräfte aber, deren er zu seinem Fortkommen bedarf, finden gerade in der Umgebung, in dem bestimmten Familienkreise, ferner bei reichlicher, frühzeitiger und dauernder Uebung u. s. w. nicht immer, aber doch mit einer gewissen Regelmäßigkeit, die günstigsten Bedingungen ihrer Entwicklung. Ist dann das Kind herangewachsen, so öffnet sich ihm in den weitaus meisten Fällen eine noch immerhin ziemlich große Verschiedenheit der Berufe, zwischen denen eine freie Wahl nach der persönlichen Neigung möglich ist. Gerade die Anlagen, welche für den erkorenen Beruf erforderlich sind, hat in der Regel der bisherige Lebenslauf zur bevorzugten Entwicklung gebracht. Daher die Neigung zu jenem Berufe, oder wenigstens die Erkenntniß, daß dort die thatsächlich vorhandenen und zur Benützung fertigen Kräfte ihre productivste und darum vortheilhafteste Verwendung finden werden.

Setzen wir nun einmal den Fall, das gesellschaftliche Eigenthum habe das Privateigenthum verdrängt; es gäbe infolgedessen keine Klassen- und Standesunterschiede mehr; die Menschen wären in socialer und ökonomischer Beziehung alle gleich. Sind sie es aber darum auch in natürlicher Hinsicht? Würde dadurch die ursprüngliche natürliche Veranlagung auf ein gleiches Niveau gebracht? Ganz gewiß nicht. Immer werden die Menschen mit sehr verschiedener natürlicher Ausstattung in diese Welt treten. Will aber die communistische Gesellschaft dem Princip, daß die sociale Gleichheit mit der ökonomischen Gleichheit nothwendig verbunden sei, vollkommen getreu bleiben, so wird sie alle Glieder der Gesellschaft in gleicher Weise erziehen und ausbilden müssen. Denn bei verschiedener Ausbildung wäre es gar bald um die sociale Gleichheit geschehen[1]. Was würde die Folge jener gleichen Ausbildung sein? Offenbar der materielle Untergang der Gesellschaft. Denn die meisten Berufe erfordern nothwendig eine ganz specielle, oft langjährige Ausbildung und Vorbereitung. Opfert aber auch die communistische Gesellschaft, von der Noth gezwungen, mit Rücksicht auf die Erziehung ihr grundlegendes Princip, läßt sie bei einem bestimmten Lebens-

[1] Der heutige Socialismus verspricht kühn, in der communistischen Gesellschaftsordnung werde die Erziehung und technische Ausbildung jeden zu allen Functionen und Gewerben befähigen. Da wird also kein Lehrer mehr der Mutter sagen müssen, ihr Sohn habe zwar ein gutes Herz, aber wenig Verstand. Die Zukunftsjugend kennt nur Universalgenies. Das Princip der Ausbildung: non multa, sed multum hat keine Geltung mehr. Jeder lernt alles, jeder kann alles. So verlangt es die sociale Gleichheit. Dem Können entspricht dann natürlich auch das Arbeiten. Jeder wird in den verschiedensten Branchen beschäftigt. Des Morgens fegt er die Latrinen, des Nachmittags docirt er die materialistische Weltanschauung, beides selbstverständlich aufs vorzüglichste. Vgl. Cathrein, Socialismus (6. Aufl., Freiburg 1892) S. 160 ff. (7. Aufl., 1898) S. 205 ff.

alter eine verschiedene Vorbildung Platz greifen trotz der unverkennbaren Gefahren für die sociale Gleichheit, so entstehen neue Schwierigkeiten. Die meisten der communistischen Zöglinge haben die nöthigen Anlagen für gar manche Beschäftigungen. Wer nun wird darüber entscheiden, welche dieser Fähigkeiten eine specielle Ausbildung finden sollen? Da ein größerer materieller Vortheil, man mag thun, was man will, für den Einzelnen nirgends in Aussicht steht, so werden ganz unzweifelhaft die meisten nach den ehrenvollern und leichtern Beschäftigungen greifen wollen. Auch dabei könnte die Gesellschaft nicht bestehen. Sie bedarf der gehörigen Besetzung aller Berufe, während die Ueberfüllung einzelner Berufe gleichbedeutend ist mit unnützer und verderblicher Vergeudung productiver Menschenkraft. Man wird sich also schließlich dazu verstehen, Berufszwang einzuführen, den einen zur Ausbildung für diese, den andern zur Vorbereitung auf jene Beschäftigung nöthigen müssen. Wohl bemerkt, nicht die Macht, welche heute die ererbten Standesverhältnisse über den Menschen ausüben, und an die er von Jugend auf gewöhnt ist, — nicht der moralische Zwang des eigenen Interesses, die Hoffnung, seine Kräfte in irgend einer Beschäftigungsart am fruchtbarsten verwenden zu können, — nein, ein Zwang ganz anderer Art ist es, ein Zwang, gegen den das Innerste sich aufbäumt, ein Zwang, von Menschen geübt, die sich die Gewalt anmaßen, einen so wichtigen und wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Freiheit, wie die Berufswahl es ist, den Gliedern der Gesellschaft rauben zu wollen.

Würde wenigstens das Ideal der productivsten Verwendung der persönlichen Fähigkeiten aller Glieder der Gesellschaft durch jenen Zwang erreicht! Nichts weniger als das. Mit der Freiheit der Berufswahl ist dem Arbeiter die Schaffensfreudigkeit genommen. Er ist eine mehr oder minder geknickte Existenz. Die Millionen, welche mit den

niedrigen mechanischen Verrichtungen belastet sind, werden die Ueberzeugung nicht los werden, daß man ihnen unrecht gethan, daß ihre natürlichen Anlagen sie für einen leichtern und ehrenvollern Beruf befähigt und berechtigt hätten.

Dazu kommt dann noch, daß nach Beseitigung des Privateigenthums die wirksamste Triebfeder fehlt, welche den Menschen dazu bringt, mit der höchstmöglichen Anspannung seiner Kräfte innerhalb des Berufes thätig zu sein. Der Vervollkommnungstrieb, das Streben, seine ökonomische Lage, seine sociale Stellung zu verbessern, findet keine Befriedigung mehr. Eine Verbesserung der Lage des Einzelnen ist nur in der Voraussetzung einer Verbesserung der Gesamtlage der ganzen Gesellschaft möglich. Warum also soll er in besonderer Weise sich anstrengen, warum durch thatkräftigen und ausdauernden Fleiß vor andern sich auszeichnen? In der That, wie die Menschen in ihrer überwiegenden Mehrheit sind, regt nichts mehr zu gesteigerten Anstrengungen an, als das Eigeninteresse, die Hoffnung auf Erhöhung der äußern materiellen und socialen Lebensbedingungen. In Ländern, in welchen sogar das Privateigenthum noch anerkannt, aber die allgemeine Rechtssicherheit eine geringe ist, oder wo ein drückendes Schuld- oder Steuersystem dem Volke die Frucht seiner Arbeit immer wieder raubt, erlahmt erfahrungsgemäß die Thatkraft und Schaffensfreudigkeit. Man nehme aber erst einmal gänzlich das Eigenthum aus der menschlichen Gesellschaft hinweg, — und die wunderbaren Fortschritte, welche heute die menschliche Arbeit in allen Zweigen des Gewerbefleißes unaufhörlich erringt, werden ihr Ende erreichen, die fruchtbarsten Gegenden bald nur mehr Einöden sein[1]. —

[1] Ueber den viel gepriesenen russischen „Mir" urtheilen Kenner der russischen Verhältnisse sehr abfällig: „Der russische Gemeindeverband mit seinem Gemeindebesitz ist ein Institut, das nicht nur

Etwas naiv ist die Annahme, es würde sich in der communistischen Gesellschaft eine ausreichende Anzahl von Arbeitern finden, die lediglich aus Gemeinsinn, aus Liebe zur Gesellschaft oder zum Ruhm alle jene Mühen auf sich nehmen, welche für den Fortschritt der materiellen Cultur unentbehrlich sind. Nicht einmal viel mächtigere Impulse reichen für sich allein bei den Menschen, wie diese der größten Zahl nach thatsächlich sind, ohne Hinzutritt eines persönlichen dauernden Erwerbsinteresses aus, um das Verlangen nach Muße zu überwinden und sie zur Uebernahme der schweren, dauernden Arbeiten des bäuerlichen und gewerblichen Lebens zu bestimmen. Der Landbau und die Werkstätte gewinnen erst dann den höchsten Reiz, wenn dem Arbeitenden der ausschließliche Besitz an dem Gegenstande und Ergebniß seiner Arbeit gesichert bleibt, wenn der fleißige Ackersmann oder Werkmeister mit der Ueberzeugung die Augen schließen kann, daß der Preis seiner Mühen, die Frucht seines Schweißes jenen zu gute kommt, welche seine eigene Person in der Gesellschaft

keinen Wohlstand aufkommen läßt, sondern auch mit dem Anwachsen der Bevölkerung nothwendig zum Ruin der Bauern und der ganzen Gemeinde führen muß, und zwar würden die Verhältnisse wohl auch nicht günstiger liegen, wenn die Bevölkerung nicht ohne jeden Uebergang aus der Leibeigenschaft in den Besitz unbeschränkter Freiheit gelangt und damit der Verwilderung preisgegeben worden wäre. In andern Ländern vermag bei einer wirtschaftlichen Krisis wenigstens ein Theil der bäuerlichen Bevölkerung Widerstand zu leisten, während der Besitz des andern Theiles, wenn auch zu herabgesetzten, der Entwerthung des Grund und Bodens entsprechenden Preisen, neue Eigenthümer finden kann, bei denen der ehemals selbständige Bauer als Pächter oder als Knecht ein Unterkommen erhält. In Rußland muß die ganze bäuerliche Bevölkerung allmählich zum Proletariat herabsinken, obgleich bekanntlich gerade der Gemeindeverband nach der Ansicht seiner Anhänger das Entstehen jeglichen Proletariates verhindern müßte" (A. Westländer, Rußland vor einem Regime-Wechsel [Stuttgart 1894] S. 28 f.).

fortzusetzen berufen sind. Ohne diese Aussicht werden sie trotz der Peitsche des Communistenhäuptlings nur gerade so viel arbeiten, als nothwendig ist, um ihre augenblicklichen Bedürfnisse zu decken. Oder glaubt man etwa, daß jener thätige Wetteifer, der heute Unternehmer und Arbeiter anspornt, mit Aufbietung aller Kraft immer bessere Erzeugnisse zu produciren, durch das Lob des Aufsehers, durch eine gute Note oder sonstige Schülerauszeichnungen allgemein und in seiner ganzen Stärke wird erhalten werden können? Weit entfernt! Die Menschen werden in ihrer großen Masse sorglos und träge werden wie die Sklaven des Alterthums und wie jene Völker, bei denen niemand die Sicherheit hat, daß ihm die Frucht seiner Arbeit verbleibe.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr der zweiten Bedingung des materiellen Fortschrittes zu.

β. Die materielle Cultur ist wesentlich abhängig von der Erhaltung und Vervollkommnung der Productions- oder Arbeitsmittel, der Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Fabriken u. s. w.

Auch der reichste Fabrikant wird sich bald wirtschaftlich ruinirt haben ohne sparsame Verwerthung der Arbeitsmittel. Was ihn aber dazu antreibt, mit den Arbeitsmitteln haushälterisch umzugehen, das ist eben jene gewaltige Macht des Eigeninteresses, der Trieb der wirtschaftlichen Selbsterhaltung, die Hoffnung des wirtschaftlichen Emporsteigens. Alle diese Triebkräfte treten außer Dienst, sobald die Arbeitsmittel dem Einzelnen entzogen und der Gesellschaft überantwortet sind. „Gesamtgut — verdammt Gut", sagt das deutsche Sprichwort. Eine Wahrheit, die schon Aristoteles erkannte: Amabile bonum, cuique autem proprium. Das Gemeinsame wird leicht vernachlässigt, das Eigene dagegen eifrigst besorgt. Was allen gehört, gehört eben dadurch niemand mehr. Keiner hat ein persönliches, besonderes Interesse daran.

Die blutigste Tyrannei selbst wäre darum auf die Dauer nicht im stande, einer allgemeinen Schleuderwirtschaft und damit dem Ruin der Gesellschaft vorzubeugen.

Der wirtschaftliche Fortschritt ferner wird mitbedingt durch einen geordneten Fortschritt der Production, dieser zum Theil durch die Herstellung neuer und vervollkommneter Productionswerkzeuge. Die Einführung verbesserter Productionsmittel aber bedeutet zunächst eine nicht geringe Vermehrung der Arbeit. „Ein Volk, welches vorwärts kommen und seinen nationalen Reichthum durch Anlage von Werkstätten, Fabriken, Bergwerken, Straßen, Kanälen, Eisenbahnen 2c. vermehren will, muß hart arbeiten und sich manche Entbehrungen auferlegen, ebenso wie etwa ein Ansiedler im fernen Westen schwer arbeiten und manches entbehren muß, wenn er nicht nur seine laufenden Arbeiten besorgen, sondern überdies etwa eine Straße durch den Wald anlegen will, die seine Farm mit der nächsten Ansiedlung verbinden soll.“ [1] In einer Gesellschaft mit Privateigenthum an den Productionsmitteln nun wird die Uebernahme dieses Plus von Arbeit, welches mit der neuen Einführung verbesserter Arbeits- und Verkehrsmittel verbunden ist, wenig Schwierigkeiten finden. Der Unternehmer ist seines Gewinnes sicher, wenn es ihm gelingt, mit Hilfe vervollkommneter Productionswerkzeuge neue Genußgüter zu schaffen oder die alten, bekannten Genußgüter billiger und besser herzustellen. Die Arbeiter andererseits, die genöthigt sind, Erwerb zu suchen, werden die Gelegenheit, ihre Arbeitskräfte lohnend zu verwerthen, ohne Zögern ergreifen. Wie aber stellt sich die Sache in der communistischen Gesellschaft? „Im Socialstaate, in welchem die gesamte Güterproduction

[1] Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie I (2. Aufl., Tübingen 1885), 259. (Aufsatz von Kleinwächter über die volkswirtschaftliche Production im allgemeinen.)

eine gemeinsame und eine einheitlich geregelte wäre, müßte selbstverständlich das jährliche Arbeitspensum des Volkes von der Regierung festgesetzt und unter die Bürger vertheilt werden. Wenn nun die Regierung daselbst die Herstellung irgend welcher neuer und vollkommenerer Productionsanlagen als wünschenswerth erkennen würde und demgemäß das nationale Arbeitspensum vergrößern wollte, und wenn das Volk — weil es die Vortheile der geplanten Anlagen nicht sofort zu ermessen vermag — die Herstellung derselben als überflüssig ansehen und sich weigern würde, jene vermehrte Arbeitslast auf sich zu nehmen, so hätte die Regierung gar kein Mittel in der Hand, ihren Willen gegenüber dem der Majorität der Bevölkerung durchzusetzen, und der Fortschritt müßte unterbleiben. Mit einem Worte, im Socialstaate wäre ein wirtschaftlicher Fortschritt immer nur dann möglich, wenn die Majorität der Bevölkerung sich für denselben entscheiden würde, und das ist bekanntlich ein sehr langwieriger Weg." [1]

Für jeden, der ruhig und vorurtheilsfrei alle diese verschiedenen Gründe erwogen hat, stellt sich somit die Institution des Privateigenthums als der geradezu unersetzliche Hebel des Fortschritts der Production dar. Das Recht, Eigenthum zu erwerben, die Gewißheit, die Früchte der eigenen Anstrengung zu genießen, das persönliche Interesse am Erfolge der Arbeit sind in der That der mächtigste Sporn, um die intensivste Anspannung der individuellen Arbeitskraft, ein rastloses Streben nach Verbesserungen in der Production, einen umsichtigen Wetteifer hinsichtlich der vortheilhaftesten Gestaltung und der Erzielung größtmöglicher Wirtschaftlichkeit im technischen Productionsprocesse zu erzeugen.

c) Der phantastische, utopistische Charakter aller ganz oder halb communistischen Systeme tritt noch deutlicher zu Tage,

[1] Kleinwächter a. a. O. S. 260.

wenn wir den unläugbaren Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Ordnung, dem Frieden der Menschen untereinander und der Institution des Privateigenthums ins Auge fassen.

Ohne die Eigenthumseinrichtung ist ein friedliches und geordnetes Zusammenleben der Menschen auf die Dauer geradezu unmöglich.

Nehmen wir an, das Privateigenthum sei beseitigt. An seine Stelle tritt dann der Communismus in seinen verschiedenen Formen[1]. Er ist entweder negativer oder positiver Communismus. „Negativer", sofern der Gebrauch und die Verwaltung aller Güter der Willkür eines jeden offen steht, kein bestimmtes und dauerndes Eigenthumssubject vorhanden ist. „Positiver", wenn irgend ein Gemeinwesen als Subject des Eigenthums an allen Gütern gilt. Der positive Communismus theilt sich sodann in den ganzen oder halben Communismus. Ersterer entzieht alle Güter ohne Ausnahme dem individuellen Privateigenthum, letzterer nur einen Theil derselben, die Productivgüter (Grund und Boden, Werkzeuge, Fabriken u. s. w.), während er die sogen. Genußgüter (Nahrung, Kleidung) im Privateigenthum beläßt.

Sehen wir von allen Verschiedenheiten und Besonderheiten ab, so bleiben die beiden Typen übrig:

Verneinung jedes, auch des gesellschaftlichen Eigenthums, — das, was wir negativen Communismus nannten; oder

Collectiveigenthum in irgend einer Form und irgend einem Umfange, jedenfalls Collectiveigenthum an den Productionsmitteln.

a. Im Falle der negativen Gütergemeinschaft nun würde ohne Zweifel die Welt in unaufhörlichem Streit und Zwist sich verzehren. Um so bitterer aber und verheerender müßte der Kampf ums Dasein sich gestalten, je dichter die

[1] Vgl. Cathrein, Socialismus S. 1 ff.

Bevölkerung, je weniger zahlreich die Güter, die zur Occupation sich darböten. Von einer geordneten Production könnte dort keine Rede sein. Denn wer in aller Welt wollte noch den Acker bestellen oder Werkzeuge verfertigen, wenn jedermann sich der Früchte und der Werkzeuge bemächtigen dürfte? Wie die Hunde um den Knochen, so würden die Menschen um die Güter streiten. Die Brutalität beherrschte die Welt und die physische Macht, während der Schwache sich rechtlos und schutzlos dem Elend preisgegeben sähe[1].

β. Der positive Communismus erkennt die Unmöglichkeit der negativen Gütergemeinschaft an. Er sieht ein, daß die überaus mannigfaltigen Beschäftigungen des wirtschaftlichen Lebens einer gewissen Ordnung sich einfügen müssen, wenn für alle Bedürfnisse der Menschen gesorgt werden soll. Diese Ordnung glaubt er jedoch nur in der Weise herstellen zu können, daß von einer Centralstelle aus die gesamte Production geleitet und die Vertheilung der Producte vollzogen würde. Allein, mag auch zugegeben werden dürfen, daß auf diese Weise eine gewisse Ordnung der productiven Thätigkeiten zu erzielen wäre, so liegt es doch andererseits auf der Hand, daß die Art und Weise dieser Ordnung in schneidendem Gegensatze zu den berechtigten Ansprüchen der menschlichen Natur steht und darum nothwendig zu einer nie versiegenden Quelle der Unzufriedenheit und des Zwistes werden müßte. Eine

---

[1] *Lessius,* De iustitia et iure, lib. II, c. 5, dub. 2: „Si mansissent (res) communes, mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis: quia plerumque plures concurrerent ad eandem rem occupandam, qui se mutuo conarentur impedire: et potentiores plerumque omnia raperent. Nec meum et tuum (quae dicuntur esse potissima causa dissensionum) tunc minus fuissent, quam modo: quisque enim conatus fuisset rem communem, dum eâ utendum esset, facere suam; sicque assiduo rixae et pugnae inter homines exstitissent."

„Ordnung" der Production in diesem Sinne würde, abgesehen von der rapiden Verringerung des Productionsertrages, an welchem der Einzelne ein unmittelbares Eigeninteresse nicht hat, in kürzester Zeit die vollkommene Auflösung der socialen Ordnung nach sich ziehen. Das ist leicht zu begreifen. Man braucht nur an die tief in der menschlichen Natur begründete Liebe zur Selbständigkeit und an das Verlangen nach Gerechtigkeit zu denken.

Die ökonomische Selbständigkeit ist ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Freiheit. Was macht den Bewohnern des englischen Workhouse ihr Leben so schwer? Warum wollen viele den bittersten Mangel, das größte Elend lieber ertragen, als in dieses „wohl organisirte" Arbeitshaus eintreten? Es ist die Liebe zur Freiheit, zur Selbständigkeit, auf die der Mensch ohne fortgesetzten, harten Zwang niemals verzichtet. Darum wird auch der Socialismus, der von allen Gesellschaftsgliedern ohne Ausnahme den Verzicht auf das Eigenthum an den Productionsmitteln und damit den Verzicht auf die ökonomische Selbständigkeit fordert, sich harten, äußern Zwanges bedienen müssen, um seine Pläne durchführen und die durchgeführten dauernd behaupten zu können. Wer heute keine Productivgüter sein eigen nennen kann, mag durch die Nothwendigkeit zu leben nicht selten in bittere Zwangslagen kommen. Aber dieser Zwang der äußern Verhältnisse ist doch ein ganz anderer Zwang wie der, den Menschen über Menschen ausüben. Es ist mehr Nothwendigkeit als Zwang, ein Müssen, dem man sich vielleicht mit Widerstreben beugt, welches aber das Bewußtsein und das Gefühl der persönlichen Freiheit unberührt läßt. Auch der ärmste Fabrikarbeiter fühlt sich heute als freier Mann, der bei aller pflichtgemäßen Ehrfurcht doch als Contrahent seinem Herrn gegenübersteht. Er hat wenigstens das Recht und, wenn auch vielleicht in geringem Umfange, die thatsächliche Möglichkeit, seine Stelle, seine Beschäftigung

zu ändern. Alles dieses entbehrt der Arbeiter im communistischen Staate. Er ist *Sklave der Gesamtheit*, hilflos dem Willen der Majorität überantwortet, dazu im alltäglichen Leben von der Willkürherrschaft seiner unmittelbaren Vorgesetzten vollständig abhängig. Freilich steht ihm der Recurs an die höhern Beamten offen. Aber wird er dort Hilfe oder auch nur Glauben finden? Und wenn nicht, sollte es ihm möglich sein, wegen jeder Beschwerde an die ganze Gesellschaft zu appelliren?

Nein, um irgendwie erträglich zu sein, setzt die collective Production als wesentliche und unter allen Verhältnissen unerläßliche Bedingung tadellose Vorsteher voraus, die persönlich jeder Selbstsucht unzugänglich, voll Weisheit und Mäßigung, ohne irgend welche Parteilichkeit, mit dem heroischsten Opfersinn dem Gemeinwesen sich widmen — alles Voraussetzungen, die vereint kaum je in weitern Kreisen dauernde Verwirklichung finden dürften. Und doch, ohne diese Verwirklichung im weitesten Umfang kann und muß der Communismus zu einer Willkürherrschaft und Beamtentyrannei führen, wie sie die Geschichte noch niemals gesehen hat, und im Vergleich mit der die berüchtigtsten orientalischen Despotien als ein Eldorado der Freiheit erschienen. Soll ferner der communistische Staat nicht zu einem Herd ewig gärender Unzufriedenheit werden, so müßten die Genossen alle zusammen wahre Engel sein, im Geiste des Gehorsams gegen die Beamtenwelt zufrieden, geduldig, ohne Klage und mit opferstarker Liebe zur Gemeinschaft alle Arbeiten übernehmen, welche man ihnen zuweist, und ebenso geduldig die Frucht ihres Schweißes, das Product ihrer Hände, den „vollen Arbeitsertrag“ in den Taschen des Staates, der Gesellschaft verschwinden sehen.

Wie ökonomische Selbständigkeit, so fordert der Mensch für sich auch *Gerechtigkeit*. Ohne Gerechtigkeit besteht keine

Gesellschaft. Der Socialismus aber ist vermöge seines Wesens gezwungen, der Gerechtigkeit ins Angesicht zu schlagen.

Nicht jedes communistische Lehrsystem beruht auf dem „Princip" der Gleichheit aller Menschen. Die ältern französischen Socialisten bedienten sich allerdings desselben, um die Gerechtigkeit der communistischen Gesellschaftsordnung darzuthun. Der neuere Socialismus dagegen sieht in der Gleichheit nur das „Ziel" der historischen Evolution, von der er alles erwartet und mit der er alles beweist. Darin aber stimmen alle überein, daß die „zukünftige" communistische Gesellschaft auf dem „Princip" der Gleichheit gegründet sein müsse und ohne diese Gleichheit zum Unding werde. Nun ist es aber, wenn auch nicht physisch, so doch moralisch schlechterdings unmöglich, daß in der menschlichen Gesellschaft die Lasten und Wohlthaten gleich vertheilt werden. Jeder derartige Versuch müßte in kürzester Zeit scheitern, weil nun einmal der natürlichen Verschiedenheit der Kräfte und Fähigkeiten des Körpers und des Geistes eine gleiche Vertheilung der Lasten schnurstracks zuwiderläuft. Werden aber die Lasten nicht gleich vertheilt, so können auch die Wohlthaten unmöglich gleich vertheilt werden. Zwar verheißen die communistischen Systeme eine derartige gleiche Vertheilung der Wohlthaten. Allein gerade hierdurch beweisen sie wiederum von neuem ihre Absurdität, indem sie eine gerechtere Gesellschaftsordnung an die Stelle der auf Eigenthum gegründeten setzen wollen, zugleich jedoch der Gerechtigkeit in einer Weise ins Gesicht schlagen, wie die elendeste Eigenthumsordnung es kaum schlimmer thun kann. Auch das schlechteste Lohnsystem läßt doch wenigstens in irgend einer Weise dem begabtern und tüchtigern Arbeiter das Recht und die Möglichkeit, ein seiner höhern Befähigung und Arbeitsleistung entsprechendes höheres Entgelt zu gewinnen. In der consequent durchgeführten communistischen Gesellschaft dagegen verläßt der Arbeiter den öffentlichen Zahltisch, ohne

daß seiner „Arbeit ihr Ertrag" zu theil geworden. Weiter nichts kommt ihm zu über das hinaus, was die Beamten zur Bestreitung seiner „vernunftgemäßen Bedürfnisse" gnädigst ihm gewähren. Denn würde ihm mehr gegeben, so könnte er ja Ueberschüsse bilden und für sich bewahren. Das Privatkapital wäre damit wiederhergestellt, die Klassen- und Standesunterschiede von neuem eingeführt, private Dienstverhältnisse könnten begründet werden u. s. w. Will der Communismus als solcher fortbestehen, so muß er also nothwendig jeden über die zur Bestreitung der Bedürfnisse erforderlichen Güter hinausreichenden Mehrertrag oder Mehrwerth dem Arbeiter rauben und der Gesamtheit zuweisen. Mit andern Worten: für den Communismus kann gar kein Princip des Rechtes oder der Billigkeit die Vertheilung der Producte beherrschen. Nichts anderes entscheidet hierbei als das „Bedürfniß" des einzelnen. „Jedem nach seinen Bedürfnissen", d. h. wohl vor allem nach der Größe seines Magens! Welcher Abgrund von Schmach und Erniedrigung — abgesehen von schreiendster Rechtsverletzung — liegt ferner allein in dem Umstande, daß fremde Personen, Beamte des Staates, sich ein Urtheil darüber erlauben dürfen, welche „Bedürfnisse" ein jeder hat, ein jeder befriedigen darf![1]

Ist es nicht wahrhaftig die vollendete Wiederherstellung der Sklaverei im großen Stile, mit unausweichbarer Nothwendigkeit für einen bestimmten Herrn, die „Gesellschaft", sein ganzes Leben lang arbeiten zu müssen, nur für diesen einen Herrn arbeiten zu können, genau nach Zeit und Art der Beschäftigung immer das arbeiten zu müssen, was dieser eine Herr befiehlt, — Tag für Tag arbeiten zu müssen ohne Aus-

[1] Von einer Bedürfnißbefriedigung „nach Belieben" kann ja selbstverständlich nicht die Rede sein, weil sonst jeder so viel an sich reißen würde, als er nur bekommen könnte.

sicht auf den „vollen Ertrag der Arbeit", — ohne Aussicht auf einen gerechten, der Arbeitsleistung entsprechenden Lohn, allein gegen eine Suppenkarte und einen Freiplatz am allgemeinen Staatstrog?[1] —

Drittens. Eine Bestätigung unserer Beweise aus der individuellen und socialen Natur des Menschen, zugleich einen besondern Beweis für die Nothwendigkeit und die Berechtigung des Privateigenthums bildet, wie bereits angedeutet wurde, die Uebereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes in Anerkennung der Eigenthumsinstitution[1]. Ist es doch offenbar, daß eine Einrichtung, die immer, überall, in allen Epochen und von allen Völkern als der Natur entsprechend anerkannt wurde, nicht im Widerspruche mit der Natur stehen kann. Sonst gäbe es für den Menschen überhaupt keine Möglichkeit der Erkenntniß des Vernünftigen, Naturgemäßen, Gerechten. Diese nach Zeiten und Völkern allgemeine Anerkennung wird nur von phantasievollen Verfechtern der Evolutionsidee bestritten, während gerade die historische Wissenschaft sie vollauf bestätigt.

Man kann sich demgegenüber nicht auf das angebliche oder wirkliche „ursprüngliche" Collectiveigenthum einzelner oder der meisten Völker berufen. Denn zunächst ist das „Ursprüngliche" keineswegs immer das „Natürliche". In Windeln eingewickelt zu sein, ist dem Menschen „ursprünglich", aber nicht gerade sehr „natürlich". „Das, was ein Wesen bei seinem ersten Entstehen hat, bildet den ursprünglichen Zustand; was ihm aber vermöge seiner naturgemäßen und vollkommenen Entwicklung zukommt, bildet den natürlichen Zustand."[2] Darum darf man ferner auch nicht das „Natürliche" aus einem Zustande erkennen wollen, welcher die natur-

[1] *Schiffini* l. c. p. 141 sq.

[2] Taparelli a. a. O. I, 408.

gemäße Höhe der Entwicklung noch nicht darstellt oder von derselben wieder herabgesunken ist. Endlich zeigen sich sogar bei den am tiefsten stehenden Völkerschaften genügende Spuren und Anfänge des Eigenthums. Solange sie als Nomaden leben, gehören den einzelnen Familien oder Individuen wenigstens die Zelte, Jagdwerkzeuge und die Herden. Kaum aber haben sie sich dauernd niedergelassen, so entwickelt sich auch sehr bald das Privateigenthum am Grund und Boden. —

Zum Schlusse noch eine kurze Bemerkung. Wer unserer Beweisführung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, der wird sich der Ueberzeugung kaum verschließen können, daß die Eigenthumsinstitution nicht bloß dem natürlichen Rechte gemäß ist (*secundum* legem naturae), sondern in gewissem Sinne als eine Vorschrift des natürlichen Rechtes (*de* lege naturae) bezeichnet werden muß.[1]

Damit soll nun allerdings nicht gesagt sein, jeder einzelne Mensch habe die Pflicht, Eigenthum zu erwerben, soweit nicht die Selbsterhaltung in unmittelbarer Frage steht. Vielmehr handelt es sich um eine generische Nothwendigkeit, um eine Nothwendigkeit für die Menschen und die menschliche Gesellschaft im allgemeinen, ähnlich wie es auch für die Menschen nothwendig ist, daß Ehen geschlossen werden, obwohl nicht jedem einzelnen Individuum die Pflicht obliegt, das eheliche Leben für sich zu wählen.[2]

---

[1] A. Castelein S. J. (Le Socialisme et le Droit de Propriété [Bruxelles 1896] p. 511 ss.) faßt die naturrechtliche Begründung der Eigenthumsinstitution unter dem dreifachen Gesichtspunkte zusammen: Der Mensch ist ein persönliches, ein der Vervollkommnung fähiges, ein sociales Wesen.

[2] *Schiffini* l. c. p. 146: „Hoc porro accipi debet *consimili* plane ratione ac asseruimus agentes de naturali hominis *sociabilitate*. Quemadmodum enim lex naturae, etsi non praecipit *singulis* hominibus, ut sint membra societatis perfectae sive civitatis, prae-

5. Allgemeine Einwendungen gegen das Privateigenthum.

1. Die Berechtigung des Privateigenthums ist wiederholt auf das lebhafteste bestritten worden. Sogar auf die Theologie und die heiligen Väter hat man sich berufen, um darzuthun, daß die Eigenthumsinstitution etwas Mißbräuchliches und ein Unglück für die Menschheit sei.

Manche Theologen lehren, im Paradiese würde das kalte Mein und Dein keine Geltung gehabt haben. Sie betrachten somit die Fehler und Schwächen der menschlichen Natur im gefallenen Zustand als Rechtsgrund des Eigenthums. Nun aber können doch *Fehler* nicht Rechtsgrund sein, am allerwenigsten Grund eines *natürlichen* Rechtes.

Dieser Einwand beruht offenbar auf einem Mißverständniß. Jene Theologen betrachten die Fehler und Schwächen der menschlichen Natur zwar als *Grund*, warum die Eigenthumsinstitution nothwendig sei, keineswegs aber als *Rechts*grund derselben. Es kann ganz wohl geschehen, daß etwas unter gewissen *Voraussetzungen* als nothwendiges Mittel zur Erhaltung der natürlichen *Ordnung* sich darstellt, was unter andern Voraussetzungen vielleicht nicht nothwendig gewesen wäre. So zeigen denn auch jene Theologen, daß für die Menschen, wie sie heute *thatsächlich* sind, die Eigenthumsinstitution für die richtige Entwicklung des individuellen und socialen Lebens unentbehrlich ist, während sie

---

cipit tamen *universe* et in *genere*, ut diversae familiae sufficienter multiplicatae in unam vel plures societates civiles congregentur: sic etiam non exigit quidem, ut singuli homines vero aliquo dominio proprietatis *actu* fruantur individuali aut collectivo, exigit tamen, ut in praesenti statu humani generis, et in tanta hominum multitudine, prout nunc existunt, non sit illa bonorum communitas, quam communistae et socialistae proponunt, sed dominia rerum uno vel altero modo sint divisa in proprietates diversas, easque etiam privatas et individuales."

annehmen, daß vor dem Sündenfalle die Theilung der Güter nicht erforderlich gewesen wäre[1]. —

Einzelne der heiligen Väter, so wendet man ferner ein, scheinen das Privateigenthum lediglich auf ungerechte Gewalt zurückzuführen. So schreibt der hl. Ambrosius (l. 1 de offic. c. 28): *Natura* omnibus in commune profudit . . .,

---

[1] Rodbertus-Jagetzow (vgl. Zur Beleuchtung der socialen Frage [Berlin 1875] S. 222), der im Gegensatze zur christlichen Philosophie zwischen menschlicher Natur und Privateigenthum an den Productionsmitteln keinen nothwendigen Zusammenhang anerkennt, vielmehr in dem Grund- und Kapitaleigenthum nur eine vorübergehende, rein historische Phase der wirtschaftlichen Entwicklung erblickt, — selbst Rodbertus spricht von einer wenigstens relativen Nothwendigkeit des Eigenthums, d. h. von einer Nothwendigkeit „für die heutige Zeit". „Ich glaube nicht," sagt er, „daß der freie Wille der Gesellschaft heute stark genug ist, um auch den Zwang zur Arbeit, den jene Institution (Grund- und Kapitaleigenthum) außerdem noch übt, schon unnöthig zu machen. . . . Ich glaube nicht, daß die Gesellschaft ihren Weg durch die Wüste schon beendigt hat, daß ihre sittliche Kraft schon groß genug ist, um das gelobte Land der Erlösung von Grund- und Kapitaleigenthum durch freie Arbeit erwerben und behaupten zu können." — Auch wir glauben mit manchen der heiligen Kirchenväter nicht an eine absolute Nothwendigkeit des Privateigenthums. Doch ist das gelobte Land, in welchem das kalte Mein und Dein keine Rolle spielte, wo die Arbeit selbst nur Lust und Freude bot, von allen Dornen frei, — nach der christlichen Lehre ein durch die Erbschuld längst verlorenes Paradies, während Rodbertus dasselbe erst in der Zukunft sucht. Nein, die menschliche Natur wird sich nicht ändern, welche Wege auch immer die historische Entwicklung einschlagen mag. Mit allen ihren Vorzügen, aber auch mit allen Schwächen des gefallenen Zustandes wird sie bleiben, wie sie heute ist, — erlösungsbedürftig, der Erlösung theilhaftig in Bezug auf Schuld und Strafe, aber des Diadems der ursprünglichen Gerechtigkeit wie des Paradieses für immer verlustig. — Cf. *Schiffini* l. c. p. 173 sqq. — Die Eigenthumsinstitution ist also de iure naturae *hypothetico*, d. h. das Naturrecht fordert sie in der Voraussetzung des gegenwärtigen, gefallenen Zustandes des Menschen.

usurpatio[1] vero fecit privatum. Und der hl. Basilius sagt (Homil. in Luc. 12, 18): Si quis loco in theatro ad spectaculum occupato deinde ingredientes arceat, id sui ipsius proprium ratus, quod ad omnium communem usum proponitur, tales eiusmodi quoque divites sunt. Nam communia praeoccupantes ea ob praeoccupationem sibi assumunt.

Die heiligen Väter kämpften in ihrer Zeit gegen das absolute Eigenthum und den hartherzigen Reichthum. Diesem gegenüber hoben sie hervor, daß die Güter nicht zur Erhaltung einzelner, sondern aller Menschen bestimmt und in diesem Sinne von Natur allen gemeinsam seien. Nur durch ein positives, menschliches Factum kämen die Güter in den Besitz des einzelnen, und dieses Factum nehme gewissermaßen den Charakter einer Gewaltthat, eines Raubes an, wenn die Reichen in maßloser Habsucht alles an sich rissen und der auf dem Eigenthum ruhenden Pflichten vergäßen. —

Man hat ebenfalls dem hl. Thomas von Aquin die Ansicht zugeschrieben, das Privateigenthum verdanke auch als gesellschaftliche Institution seinen Ursprung lediglich dem menschlichen positiven Rechte. Das ist unrichtig. Zwar lehrt Thomas[2], daß die distinctio possessionum secundum humanum condictum sei, quod pertinet ad *ius positivum*, ut supra dictum est (q. 57, a. 2 et 3). Wenn er dann q. 57 l. c. sie dem ius gentium zutheilt, so ist ihm dieses ius gentium nach der einen Erklärung allerdings nicht gleichbedeutend mit ius naturae, auch nicht die nothwendige Folgerung eines Satzes aus dem ius naturae, sondern eine

[1] Das Wort *usurpatio*, dessen sich der hl. Ambrosius bedient, wird übrigens in der lateinischen Sprache auch von der legitimen Occupation gebraucht. Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 4. Buch, § 5 (3. Aufl.), 312 ff.

[2] 2, 2, q. 66, a. 2 ad 1.

durch die menschliche Freiheit hinzutretende rechtliche Bestimmung. Die sonstigen (später von uns angeführten) Aeußerungen des hl. Thomas lassen aber keinen Zweifel darüber bestehen, daß der englische Lehrer die distinctio possessionum der Verpflichtung nach — bezüglich des großen Ganzen der Menschheit — als im Naturrecht begründet auffaßt und nur der Ausführung nach positiven Rechtes sein läßt. — Einer andern Erklärung zufolge versteht der hl. Thomas unter *ius naturale* allein die unmittelbar evidenten Grundsätze des Rechts, während er ius gentium die Schlußfolgerungen nennt, welche sich mit Nothwendigkeit aus jenen obersten Grundsätzen ergeben und daher auch thatsächlich nahezu allgemein bei allen Völkern Anerkennung genießen. So rechnet der hl. Thomas z. B. den Satz: „Du sollst die Verträge halten", oder: „Du sollst nicht stehlen", zum ius *gentium*, obwohl niemand zweifelt, daß diese Sätze zum ius *naturale* im heutigen und im aristotelischen Sinne zu rechnen sind. Der englische Lehrer bestreitet also nicht, sondern behauptet sogar die naturrechtliche Begründung des Eigenthums, indem er dasselbe dem ius *gentium* zutheilt[1].

[1] Vgl. S. Th. 1, 2, q. 95, a. 2. — Ebenfalls die übrigen Scholastiker haben die Nothwendigkeit oder eine der Nothwendigkeit gleichkommende Angemessenheit des Privateigenthums anerkannt, wenn sie auch über die Art und Weise des Vollzugs der Vertheilung verschiedener Meinung waren. So glauben z. B. Molina (De iustitia et iure I, tract. 1, disp. 4, n. 8) und Suarez (De legibus lib. 2, c. 14, n. 13; c. 17 sqq.) ohne Dazwischentreten des positiven Rechtes oder eines Vertrages die ursprüngliche Vertheilung der Güter nicht erklären zu können. Gleichzeitig geben sie aber zu, daß die menschliche Natur und daher das natürliche Recht irgend eine Vertheilung fordere. Sie bestritten also keineswegs die naturrechtliche Begründung der Eigenthumsinstitution. (Cf. *L. Molina*, De iustitia et iure I, tract. 2, disp. 20. — *Fr. Suarez*, De opere sex dierum l. 5, c. 7, n. 17). Cf. *Lehmkuhl*, Theologia

Auch Max Maurenbrecher[1] gibt zu, daß in der Beurtheilung der diesbezüglichen Lehre des Aquinaten „die katholischen Forscher der Wahrheit bedeutend näher gekommen sind, als ihre evangelischen Gegner. Denn thatsächlich finden sich Stellen, an denen Thomas das Eigenthumsrecht, wenn auch nicht dem ‚Naturrechte' im eigentlichen Sinne des Wortes, so immerhin noch dem ‚natürlichen Rechte' unterstellt. Wir haben . . . gesehen, daß er dieses ‚natürliche Recht' in zwei Theile zerlegt, von denen einer die an sich natürlichen, der andere die um gewisser Folgen willen natürlichen Rechtsverhältnisse umfaßt[2]: jenen nennt er das ‚Naturrecht' im engern Sinne, diesen das Völkerrecht; jenes ist allen lebenden Wesen, dieses nur allen Menschen gemeinsam; jenes beruht auf den angeborenen, mehr instinctiven Trieben, dieses ist ein Erzeugniß der allgemeinen menschlichen Vernunft; beide zusammen stehen aber als ‚natürliches Recht' in dem Sinne, wie Aristoteles[3] das Wort gebraucht hatte, dem positiven Gesetzesrechte gegenüber. Auf diesem ‚natürlichen Rechte' ruht nun nach Thomas auch das Eigenthum. Das ‚Naturrecht' im engern Sinne freilich hat nichts damit zu thun; denn an sich liegt kein Grund vor, warum z. B. ein Acker diesem und nicht einem andern gehören sollte: ‚an sich gehören alle Dinge gemeinsam', wie er an einer andern Stelle[4] sagt. Aber um gewisser Folgen willen . . . ist es doch ‚natürlich', daß

moralis I, n. 906. Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I. Theil, 8. Buch, § 2 (3. Aufl.), 479 ff.; II. Theil, 1. Abth., 4. Buch, § 5 (3. Aufl.), 315 ff.

[1] Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (Leipzig 1898) S. 113. 117. — Vgl. auch Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und der moderne Socialismus (Freiburg 1898) S. 259 ff.

[2] S. Th. 2, 2, q. 57, a. 3 c.

[3] Vgl. Com. in Eth. V, lect. 12 b.

[4] Vgl. De sortibus c. 2. S. Th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

der Acker einen bestimmten Besitzer habe; und darum gehört das Eigenthumsrecht zu jenem zweiten Theile des ‚natürlichen Rechtes', dem ‚Völkerrechte'. Dem entspricht durchaus jene . . . Anschauung, daß das Privateigenthum eine Ergänzung zu dem ‚Naturrecht' im engern Sinne des Wortes ist, weil ja das ‚Völkerrecht' gerade das eigentliche ‚Vernunftrecht' ist." Die Stelle, auf welche Maurenbrecher hierbei Bezug nimmt (Com. in Eth. V, lect. 12b), lautet: „Naturrecht ist dasjenige, wozu die Natur den Menschen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menschen unterscheiden, eine animalische, welche ihm mit den Thieren gemeinsam ist, und eine menschliche, welche ihm als Menschen eigen ist, d. h. insofern er mit seiner Vernunft Schändliches und Ehrbares unterscheidet. Die Juristen aber nennen Naturrecht nur das, was sich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam ist, wie die Verbindung von Mann und Weib, die Erziehung der Kinder u. a. Dasjenige Recht aber, das aus der eigentlich menschlichen Natur folgt, insoweit der Mensch vernünftig ist, nennen die Juristen ius gentium, weil es bei allen Völkern in Gebrauch ist, wie z. B. daß man Verträge halten müsse u. s. w."

Es ist somit ersichtlich, wie irrig die Behauptung war, Thomas habe an einen ursprünglichen Communismus geglaubt oder diesen, nicht aber das Privateigenthum, als eine natürliche Institution anerkannt [1].

---

[1] Die falsche Deutung, welche Prof. Albert Ritschl der Lehre des hl. Thomas gab (Festrede zur Feier des 150jährigen Bestehens der Universität Göttingen. 1887) wurde zurückgewiesen durch Prof. v. Hertling (Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. [Münster und Paderborn 1887] S. 9 ff. Vgl. auch Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik [Freiburg 1897] S. 135 ff.). Ebenfalls Luthardt, Gottschick, Wendt finden bei Thomas Anklänge an den Communismus. Andere Protestanten

2. Sehr gerne weisen socialistische Schriftsteller oder Agitatoren zu Gunsten des Communismus auf das Beispiel der ersten Christen und der Klöster hin.

Heute unterliegt es nun nach dem Zeugnisse der besten Autoren keinem Zweifel mehr [1], „daß es bei den ersten Christen keinen eigentlichen Communismus gab. Auch in der Gemeinde von Jerusalem kann zu keiner Zeit von einem wirklichen Communismus die Rede sein, sondern nur von einer hoch entwickelten Armenpflege (Organisation der Vertheilung), die so sehr dem Ideale einer solchen entsprach, daß keiner Mangel litt und jeder Reiche seinen Besitz gleichsam als Eigenthum aller behandelte. Daß dieser Zustand sich thatsächlich wie eine Gütergemeinschaft ausnahm, hatte seinen Grund in mehreren Umständen: 1. war die vollendete Bruderliebe, mit der sich alle Glieder der Gemeinde, arme und reiche, gegenseitig umfaßten, der Grund für die großartige Freigebigkeit. Apg. 4, 32 leitet geradezu die Schilderung der Armenpflege ein mit der Bemerkung, daß alle ‚ein Herz und eine Seele' gewesen seien; 2. lebten diese Christen in engster Verbindung miteinander in einem fast familienhaften Zusammenhange, woraus sich von selbst ergab, daß thatsächlich und was die Verwendung anging, keiner mehr seinen Besitz als eigentlich

---

dagegen, wie H. Ritter, H. Contzen, Ihering, Ashley, Lippert, und dann, wie wir sahen, Max Maurenbrecher, sprechen den Aquinaten von der Anklage communistischer Tendenzen frei. — Vgl. noch aus der katholischen Literatur: Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas und des Socialismus (Freiburg 1895). — Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus (Freiburg 1898).

[1] Vgl. Dr. Georg Adler, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus. Leipzig 1899. (Frankensteinsches Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaft. 1. Abth., Bd. III, S. 69 ff. — Eingehend behandelt diese Frage auch Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2. Aufl. 1. Aufl. (1868) S. 15 f.

persönliches Eigenthum zu betrachten schien. Darum hebt Apg. 2, 44 auch hervor: ‚alle waren beisammen und hatten (deshalb) alles gemeinschaftlich'; 3. muß die Kirche von Jerusalem eine ungewöhnlich große Anzahl von Armen gezählt haben. Paulus sieht sich wiederholt veranlaßt, in seinen Gemeinden Collecten für sie abhalten zu lassen (1 Kor. 16, 1. 3. 2 Kor. 8; 9, 1. Röm. 15, 26). Ja in dem Vertrage, den die Säulen-Apostel auf dem sogen. Concil von Jerusalem mit Paulus über die Theilung der Missionsarbeit schlossen, behielten sie sich vor, daß der Heidenapostel zum Zeichen seines fortdauernden Zusammenhanges mit der jüdischen Mutterkirche der Armen von Jerusalem stets gedenken werde (Gal. 2, 10). Die Armenpflege muß also eine ständige und schwere Sorge für die Leiter dieser Gemeinde gewesen sein. — Faßt man alles zusammen, dann erklären sich die communistisch klingenden Wendungen der Apostelgeschichte. Daß diese in der That nichts anderes sagen wollten, als daß in vollendetem Maße die Armenpflege geübt worden sei, geht aus der Bemerkung 41, 34 hervor: Neque enim quisquam egens erat inter illos, was als das Ergebniß der vermeintlichen Gütergemeinschaft hingestellt wird. Diese Worte enthalten aber eine sehr bestimmte Anspielung auf 5 Mos. 15, 4: Et omnino indigens et mendicus non erit inter vos. Die dort gegebene alttestamentliche Vorschrift über die werkthätige Nächstenliebe gipfelt in diesem Satze. Die Apostelgeschichte will durch Aneignung jener Worte zeigen, daß unter den Christen die vollkommene Erfüllung jener alttestamentlichen Vorschrift erreicht worden sei, hat somit ebensowenig Communismus im Auge, wie Moses. Ferner läßt sich aus eben der Apostelgeschichte zeigen, daß thatsächlich einzelne und gerade hervorragende Glieder der Gemeinde Privateigenthum hatten. 12, 12 wird das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Marcus, erwähnt. Es war in christlichem Besitz; denn hier

waren die Gläubigen während der Verfolgung zum Gebete versammelt, und hierhin lenkte Petrus nach der Befreiung sofort seinen Schritt als zu einem sichern Zufluchtsorte." [1]

Neuere Socialisten geben zu, daß in der ersten christlichen Gemeinde zwar kein Gesamteigenthum an den eigentlichen Productionsmitteln bestanden habe, wohl aber ein Communismus des *Genießens* und *Gebrauchens*, namentlich im Hinblick auf die Lebensmittel [2]. Allein ebensowenig wie die Gemeinde als Rechtssubject der Productionsmittel erscheint, war sie Rechtssubject des Eigenthums an den Genußmitteln. Ein Vergleich der hierhin gehörigen Texte [3] beweist bis zur Evidenz, daß alles Mittheilen auf die Pflicht der christlichen Nächstenliebe zurückgeführt wird. Man soll mittheilen, aber „ein jeglicher, *wie er es bestimmt hat* in seinem Herzen, nicht in Traurigkeit oder Zwang; denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb." [4] —

Und nun der „*Communismus*" *der Klöster*! Er beruht zunächst für jeden einzelnen auf einem *freien* Entschluß, auf dem *freien*, aus höherem Beweggrunde gewollten *Opfer* der persönlichen Selbständigkeit und des Besitzes. Er setzt ferner eine *fortgesetzte Selbstbezwingung*, eine Beherrschung aller natürlichen Triebe und Neigungen, einen nie ersterbenden Opfergeist, eine hohe sittliche Kraft zur Entsagung voraus, von der die große *Masse* der Menschen keine Ahnung hat. Die ganze Welt, ein *ganzes Volk* läßt sich

[1] Kölner Korrespondenz für die geistl. Präsides. Herausgegeben von Dr. P. *Oberdörffer*. 6. Jahrg. (1893) S. 163 f.

[2] Vgl. *Bernstein* und *Kautsky*, Geschichte des Socialismus I, 26 f.

[3] Röm. 12, 10; 13, 20. 1 Kor. 6, 1 ff.; 7, 30; 11, 20. 2 Kor. 8, 3; 9, 7. 1 Thess. 4, 6. 9 ff.; 2 Thess. 3, 8. 10. 12. Eph. 4, 28. 32. 1 Tim. 6, 17 f.

[4] Vgl. A. *Winterstein*, Die christliche Lehre vom Erdengut (Mainz 1898) S. 116 ff. 136 ff.

nun einmal nicht in eine religiöse Genossenschaft umwandeln. Solche Selbstlosigkeit, wie der Ordensstand sie voraussetzt, wird vielmehr stets und überall nur in einem kleinern Kreise, bei einer verhältnißmäßig geringen Anzahl von Menschen sich finden, denen Gott die außerordentliche Gnade des Berufes zu diesem Stande verliehen.[1]

3. In der Voraussetzung, daß Eigenthum, namentlich am Grund und Boden, besteht, wird nothwendig eine große Ungleichheit in Bezug auf die materielle Lage unter den Menschen entstehen. Das aber widerspricht der natürlichen Gleichheit der Menschen.

Es ist ein alter, oft widerlegter Irrthum, dem diese Einwendung entstammt.

Wenn ich vom „Menschen" im allgemeinen und abstract rede, vom Menschen als einem nur mit den zum Begriffe „Mensch" wesentlichen Eigenschaften begabten Wesen, vom Menschen als einem Wesen aus Geist und Körper zusammengesetzt, so sind allerdings die Menschen untereinander gleich, weil bei allen sich die abstracte „Menschheit", das Menschsein, das Wesen des Menschen vorfindet. Aber — wo ist dieser Mensch im Abstracten?[2] Betrachtet man die Menschen, wie sie wirklich existiren, im concreten, in ihrer Individualisirung, vergleicht man Alter mit Alter, Talente mit Talenten, Körperstärke mit Körperstärke, so zeigen sie alle eine bedeutende

[1] Cf. *Card. de Lugo,* De iustitia et iure d. 6, n. 1. Nachdem Lugo die sociale Nothwendigkeit des Privateigenthums dargelegt, fährt er fort: „Cum tamen hoc stat, quod in *aliqua* bonorum congregatione utile sit ad pacem, nihil proprium habere singulos, ubi nimirum *propter singulorum perfectionem* et *animorum concordiam* haec omnia inconvenientia facile vitantur, deputatis aliquibus, qui res communes administrent et singulis necessaria provideant, prout fit in *coetibus religiosis.* In *tanta* vero hominum *multitudine* modus ille vivendi utilis non esset, quia perfectio apud *paucos* reperitur."

[2] *Taparelli* l. c. n. 355.

Ungleichheit. „Und, was wohl zu bemerken ist, eine Ungleichheit, die von der Natur kommt; denn die Natur ist es, welche die Individuen bildet wie die Gattungen. Ja, um noch deutlicher zu sprechen, die Natur bildet die Individuen, der Mensch entnimmt aus ihnen die Gattung. Der Schluß ist also ganz richtig, daß alle menschlichen Individuen unter sich von Natur aus ungleich sind, insofern wir auf die Individualität Rücksicht nehmen, wie sie in Betracht der Gattung von Natur aus gleich sind." Die Ungleichheit im Besitze entspricht somit der natürlichen, individuellen Ungleichheit der Menschen. Sehr treffend bemerkt auch Liberatore[1]: „Das Eigenthum (speciell am Grund und Boden) bringt Ungleichheit unter die Menschen in derselben Art, wie sie das Gewerbe, der Handel und jede mit Einsicht und Energie angewendete Entfaltung der Thätigkeit mit sich bringt. Wer mehr arbeitet, wer findiger ist, wer sich besser zu helfen weiß, gewinnt mehr. Und mehr gewinnend, kann er, wenn er mäßig, ehrlich, verständig ist, mehr Ersparungen machen und sich ein Vermögen bilden, das zur Quelle neuer Reichthümer wird . . . Was werden wir also thun? Werden wir aus Liebe zur Gleichheit die Ersparniß, den Eifer, die Mäßigkeit, die Sittenreinheit abschaffen? — Das Eigenthümlichste ist, daß die Vertheidiger der Gleichheit gleichzeitig die Freiheit preisen. Und sie begreifen nicht, daß Freiheit und Gleichheit sich gegenseitig bekämpfen. Zwei lebende Wesen könnten sich nicht auch nur einen Tag gleich erhalten. Ihre Handlungen würden, eben weil sie frei sind, verschieden sein und würden zu Verschiedenheiten in den daraus folgenden Wirkungen, sei es auf dem Gebiete der Moral, des Rechtes oder der Wirtschaft führen."

---

[1] Grundsätze der Volkswirtschaft (deutsch Innsbruck 1891) S. 186 f.

Redet man von der „Ungleichheit", welche durch das Eigenthum bewirkt werde, so hat man endlich vielfach einen Zustand vor Augen, wo riesengroße Vermögen der nahezu vollständigen Entblößung gegenüberstehen. Einer derartigen Ungleichheit, die aus gesellschaftlichen Mißverhältnissen herrührt, wollen wir nicht das Wort reden. „Das trifft aber nicht die Ungleichheit als solche. Diese ist nicht bloß kein Uebelstand, sondern eine Wohlthat für die Gesellschaft. Wären nicht die einen reicher an zeitlichen Gütern und daher in ihrer größern Unbehilflichkeit und Fülle von Bedürfnissen mehr auf die Dienste vieler angewiesen, die andern ärmer an irdischem Besitze und glücklicher mit körperlicher und meist auch mit geistiger Kraft ausgestattet, so wäre ein soziales Leben und eine wahre Einheit unter den Menschen schwer denkbar; diese Hilfsbedürftigkeit aber, der alle unterliegen, und gerade die Größten und Reichsten am meisten, mahnt sie, daß sie trotz aller äußerlichen Unterschiede wesentlich gleich, daß sie alle aufeinander angewiesen, daß sie alle verpflichtet sind, sich gegenseitig zum Nutzen des Ganzen die Hände zu reichen. Das ist das Princip der Solidarität, auf welches die Gesellschaft von Gott gebaut ist. Jeder ist jedem verbunden, und die Gesamtheit selbst muß einstehen für alle ihre Glieder." [1]

4. Nennen wir die Institution des Privateigenthums eine soziale Nothwendigkeit, dann bezeichnet die Socialdemokratie dasselbe als die Grundquelle aller sozialen Uebel. Geiz, Verschwendung, Neid, Habsucht, Ueppigkeit, Ausbeutung, Diebstahl — alles müsse aufhören, wenn einmal das Privateigenthum beseitigt wäre.

Sollte man wirklich daran zweifeln können, daß auch ohne das Privateigenthum die Anlässe zum Verbrechen noch in Hülle

[1] P. A. M. Weiß O. Pr., Soziale Frage und soziale Ordnung oder Institutionen der Gesellschaftslehre II (3. Aufl., Freiburg 1896), 618.

und Fülle übrig bleiben werden? Selbst Geiz, Neid, Habsucht würden ganz gewiß mit der Aufhebung des Privateigenthums nicht aus der Welt schwinden. Wer Neigung zu diesen Lastern hat und sie nicht von innen heraus bekämpft, der wird ihnen auch unter der Herrschaft des Communismus fröhnen können. Er wird geizen an der Befriedigung seiner Bedürfnisse und das so Ergeizte im stillen anhäufen. Er wird aus dem Gemeindebesitze sich anzueignen suchen, soviel er vermag, und wenn er es nicht verwerthen kann, so kann er es doch besitzen. Das ist ja gerade die Natur des Geizes, daß er nicht an der Verwerthung der Güter, sondern an dem Besitze derselben seine Freude hat. Es werden also die Verbrechen nicht aufhören, nicht einmal die Eigenthumsverbrechen und um so weniger die Verbrechen anderer Art.

Das Eigenthum mag ferner allerdings den *Anlaß* bieten zu vielen Verbrechen und Lastern; aber der *Grund* hiervon liegt nicht im Eigenthum, sondern in den Leidenschaften der menschlichen Natur. Gar manche in sich gute Einrichtung wird durch die Schuld der Menschen verdorben. So verhält es sich denn auch mit dem Privateigenthum. In sich selbst, als Recht, ist das Eigenthum etwas sehr Gutes für den Menschen und für die Gesellschaft unentbehrlich. Aber der freie Mensch kann von dem in sich wohlthätigen Rechte einen übeln Gebrauch machen, derart, daß Fluch statt Segen an die Eigenthumsinstitution sich anschließt. Das ist gerade unsere heutige Lage. Es fehlte lange Zeit und es fehlt ohne Zweifel heute noch eine ausreichende gesetzliche Schutzmauer gegen den *Mißbrauch* des Eigenthums und der in ihm liegenden Macht. Ebensowenig aber, wie man einen Kranken todt schlägt, um ihn zu heilen, ebensowenig wird man die Eigenthums*institution* beseitigen dürfen, wo bloß eine dem Gemeinwohle entsprechende Eigenthums*ordnung* fehlt.[1]

[1] Cf. *Theodor Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis I, n. 475.

6. Einwendungen gegen die naturrechtliche Begründung des Grundeigenthums.

1. Nicht das Privateigenthum an den Productionsmitteln schlechthin, sondern speciell das Privateigenthum am Grund und Boden ist dem amerikanischen Socialreformer Henry George[1] zufolge die eigentliche Ursache der fortschreitenden Concentration des Besitzes einerseits und der stets wachsenden

[1] Henry George betrachtete die sociale Frage nicht als Productions-, sondern als Vertheilungsproblem, so zwar, daß seine socialistische Grundrententheorie in dem Satze gipfelte: „Die allmähliche Abschaffung des Privatgrundeigenthums muß durch Expropriation bezw. Confiscation der Grundrenten erreicht werden." Durch dieses Princip meinte George im stande zu sein, das sociale Elend aus der Welt zu schaffen, und darin unterschied er sich von den Theoretikern der Socialdemokratie der Alten Welt. Henry George, der nur ein Alter von 58 Jahren erreicht hat (er war am 2. September 1839 zu Philadelphia geboren und starb am 30. October 1897), hatte einen sehr bewegten Lebenslauf. Er begann als Buchdrucker, wurde dann Goldgräber in Kalifornien, arbeitete als Setzer in einigen Zeitungsofficinen von San Francisco, reiste nach Indien und schrieb schließlich für die „San Francisco Times" anonyme Artikel, die ein gewisses Aufsehen erregten. Kaum war seine Autorschaft bekannt geworden, als ihn auch schon der Eigenthümer des Blattes zum Redacteur und bald darauf zum Chefredacteur dieser Zeitung machte. Doch schon im Jahre 1867 gab er diese Stellung auf, um nacheinander den „Herald" und die „Evening Post" zu redigiren. Inzwischen war er Gasinspector und Bibliotheksvorstand in Francisco, bereiste Großbritannien, wo er als ein „verdächtiges Individuum" eine Zeitlang unter polizeilicher Bewachung stand, studirte die Arbeiterverhältnisse hüben und drüben und gründete schließlich im Jahre 1887 in New York, wo er sich niederließ, die Wochenschrift „Standard", in der er zuerst seine eigenthümlichen socialpolitischen Theorien niederlegte. Am meisten Aufsehen erregten und machten ihn in weitern Kreisen bekannt seine beiden Werke „Fortschritt und Armut" und „Sociale Probleme", von denen das erste in deutscher Uebersetzung fünf und das zweite drei Auflagen erlebte.

Verarmung andererseits. Kein Wunder daher, wenn die Encyklika Leos XIII. über die Arbeiterfrage bei Henry George wenig Beifall erntete. In einem „Offenen Briefe an Se. Heiligkeit Papst Leo XIII.[1] versuchte er die von dem Oberhaupte der Kirche zu Gunsten des Privateigenthums vorgebrachten naturrechtlichen Gründe zu entkräften.

„Sie sagen," redet George den Heiligen Vater an: „‚das, was mit rechtmäßigem Eigenthum gekauft wurde, ist rechtmäßiges Eigenthum'[2]. Kauf und Verkauf allein kann aber kein Eigenthumsrecht geben, sondern dasselbe nur übertragen. Eigenthum, das in sich selbst keine moralische Berechtigung hat, kann eine solche dadurch, daß es von dem Verkäufer an den Käufer übergeht, noch lange nicht bekommen."[3]

Ei, wie wird der Papst dankbar sein müssen für die so werthvolle Belehrung, daß wer z. B. von einem Diebe gestohlene Sachen kauft, kein Eigenthum an denselben erwirbt! Weiß ja doch der Papst offenbar nicht, was alle Moralisten und Juristen übereinstimmend lehren, daß beim derivativen Erwerb nur dasjenige erworben werden kann, was der Uebertragende factisch und rechtlich besaß. Nemo dat, quod non habet. Unbekannt sind Leo XIII. ferner die Grundsätze und Bestimmungen des canonischen Rechtes über die bona fides, den guten Glauben des Besitzers, — Grundsätze, die an Strenge alle andern Gesetzgebungen übertreffen. Wie könnte er sonst klipp und klar behaupten: „Das, was mit rechtmäßigem Eigenthum gekauft wurde, ist rechtmäßiges Eigenthum"? Habe ich nur selbst nicht das Geld gestohlen, mit dem ich eine gestohlene Sache kaufe, so erwerbe ich „rechtmäßiges" Eigenthum an dem gekauften Object.

---

[1] Zur Erlösung aus socialer Noth (The condition of labour), deutsch von B. Eulenstein. Berlin 1893.

[2] Vgl. Encyklika Rerum novarum (Herdersche Ausgabe) S. 10 (11).

[3] Offener Brief S. 22.

Die Sache ist sofort klar, wenn wir die von George angefochtene Stelle in ihrem Zusammenhange betrachten. Der Papst beklagt die schweren Uebelstände der heutigen Zeit. Aber er weist das Heilmittel zurück, welches die Socialisten in einer Gemeinschaft der Güter gefunden zu haben wähnen. Als ersten Grund gegen die socialistischen Pläne führt Leo XIII. an, daß dadurch gerade die arbeitenden Klassen selbst schwer geschädigt würden. Dies begründet nun der Papst in folgender Weise: „Vor allem liegt klar auf der Hand, daß die Absicht, welche den Arbeiter bei der Uebernahme seiner Mühe leitet, keine andere als die ist, daß er durch den Lohn zu irgend einem persönlichen Eigenthum gelange. Indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für seinen eigenen Bedarf das Nöthige erringen; und er erwirbt sich ein wahres und eigentliches Recht nicht bloß auf die Zahlung des Lohnes, sondern auch auf freie Verwendung desselben. Gesetzt, er habe durch Einschränkung Ersparnisse gemacht und sie der Sicherung halber zum Ankauf eines Grundstückes verwendet, so ist das Grundstück eben der ihm gehörige Arbeitslohn, nur in anderer Form; es bleibt in seiner Gewalt und Verfügung, nicht minder als der erworbene Lohn. Aber gerade hierin besteht offenbar das Eigenthumsrecht an beweglichem wie unbeweglichem Besitze. Wenn also die Socialisten dahin streben, allen Sonderbesitz in Gemeingut umzuwandeln, so ist klar, wie sie dadurch die Lage der arbeitenden Klassen nur ungünstiger machen. Sie entziehen denselben ja mit dem Eigenthumsrechte die Vollmacht, ihren erworbenen Lohn nach Gutdünken anzulegen; sie rauben ihnen eben dadurch Aussicht und Fähigkeit, ihr kleines Vermögen zu vergrößern und sich durch Fleiß zu einer bessern Stellung emporzuringen.“ Der Papst *deducirt* also hier keineswegs, wie George annimmt, aus der bloßen Thatsache des Kaufes die Gerechtigkeit des Privateigenthums am Grund und Boden schlechthin, sondern diese *vorausgesetzt*, be-

zeichnet er es als ein Recht des Arbeiters, seinen Lohn zur käuflichen Erwerbung eines Grundstückes zu verwenden. Die Beweisführung für die Gerechtigkeit des Privateigenthums im allgemeinen und des Eigenthums am Grund und Boden im besondern wird vom Papste an anderer Stelle entwickelt.

Doch für George war es bereits eine ausgemachte Sache, daß am Grund und Boden ein gerechtes Privateigenthum unmöglich sei und darum auch durch Kauf nicht erworben werden könne. In diesem Vorurtheile befangen glaubte er sogar, der Gedankengang des päpstlichen Rundschreibens würde den Eigenthumserwerb am Sklaven nicht minder zu rechtfertigen im stande sein, als den Eigenthumserwerb am Boden: „Um dies zu erproben," sagt George, „braucht man nur in Ihrer Beweisführung das Wort ‚Land' durch das Wort ‚Sklave' zu ersetzen. Dieselbe würde alsdann folgendermaßen lauten: ‚Vor allem liegt nämlich klar auf der Hand, daß die Absicht, welche den Arbeiter bei der Uebernahme seiner Mühe leitet, keine andere ist als die, daß er durch den Lohn zu irgend einem persönlichen Eigenthum gelange; indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für seinen eigenen Bedarf das Nöthige erringen, und er erwirbt sich ein wahres und eigentliches Recht nicht nur auf die Bezahlung, sondern auch auf die freie Verwendung derselben. Gesetzt, er habe durch Einschränkung Ersparnisse gemacht und sie der Sicherheit halber zum Ankaufe eines ‚Sklaven' verwendet, so ist der ‚Sklave' eben der ihm gehörige Arbeitslohn, nur in anderer Form; er bleibt in seiner Gewalt und Verfügung nicht minder als der erworbene Lohn." [1]

Welche Naivetät! Würde der Grund und Boden ebensowenig im Privateigenthum stehen können wie der Sklave,

[1] Offener Brief S. 22.

so hätte die Travestie, die George mit den Worten der Encyklika vornimmt, einigen Sinn und Verstand. Nun aber ist es doch einleuchtend, daß der Sklave ein Mensch ist, und daß der Mensch als solcher nicht Gegenstand eines dinglichen Rechtes sein kann, welches einer Sache gegenüber ganz wohl zulässig erscheint. George dagegen stellt Sklaverei und Grundeigenthum auf dieselbe Stufe. Es sind ihm nur zwei verschiedene Formen einer und derselben „Räuberei", Zwillingsmaßregeln, durch welche der verderbte menschliche Scharfsinn es dem Starken oder dem Schlauen ermöglicht, Gottes Gebote zur Arbeit zu umgehen, indem er andere zwingt, für ihn zu arbeiten. „Macht es einen Unterschied, ob ich nur das Land, auf welchem ein anderer Mensch leben muß, oder ob ich den Menschen selbst als Eigenthum besitze? Bin ich nicht ebensowohl sein Herr in dem einen wie in dem andern Fall? Kann ich ihn nicht zwingen, für mich zu arbeiten? Kann ich nicht so viel von seinen Arbeitsfrüchten nehmen, wie seine Thätigkeit erlaubt? Habe ich nicht Macht über Leben und Tod? Denn einem Menschen den Grund und Boden entziehen, heißt ihn ebenso sicher tödten, als wenn ihm das Blut durch Aderlaß oder die Luft durch einen Strick um den Hals entzogen würde." [1] In Wirklichkeit macht es allerdings einen sehr großen Unterschied, ob ich nur das Land besitze oder den Menschen selbst als mein Eigenthum betrachten kann. In dem letztern Falle wird die Person für mich zur Sache, die vollständig meinem Belieben anheimgegeben ist. Im erstern Falle steht der Mensch, der auf meinem Boden arbeitet, mir als Contrahent, als freies Wesen, nicht nur seiner Natur nach, sondern auch factisch und praktisch frei gegenüber. Solange nicht ein einzelner alles Land allein besitzt, solange in der Gesellschaft nicht jeder, der keinen Theil des Bodens

[1] Offener Brief S. 23.

sein eigen nennt, Landarbeiter zu werden braucht, bleibt die Möglichkeit, den Herrn zu wechseln, auf diesem oder jenem Productionsgebiete thätig zu sein, eine offene. Ich kann also niemanden „zwingen", für mich zu arbeiten. Ebensowenig besitze ich vermöge des Grundeigenthums Macht über Leben und Tod. Denn in einer wohl organisirten und durch gerechte Gesetze beherrschten Gesellschaft wird es dem Grundeigenthümer weder erlaubt sein, über die Verwendung des Bodens und die für den Bedarf der Gesellschaftsglieder nothwendigen Producte ganz nach Belieben zu verfügen, noch einen Preis zu fordern, welcher dem Werthe der Erzeugnisse nicht entspricht, noch endlich dem auf seinem Boden beschäftigten Arbeiter den gerechten Lohn vorzuenthalten. —

2. Das päpstliche Rundschreiben behauptet: „Der Ursprung des Privateigenthums am Grund und Boden sei die menschliche Vernunft." Demgegenüber erkennt George an, daß Vernunft und Vorbedacht Attribute des Menschen sind, die ihn über das Thier erheben, ihm den Stempel der Gottähnlichkeit aufdrücken. Er bestreitet auch nicht, daß diese Gabe der Vernunft zu der Nothwendigkeit eines Rechtes auf Privateigenthum an allem führt, was durch Vernunft und Vorbedacht sowohl, als was durch physische Arbeit geschaffen wurde: „Das Recht auf Privateigenthum besteht unbestreitbar an allen Dingen, für welche menschliche Vernunft und Vorbedacht gesorgt haben. Aber es kann nicht für Elemente gelten, welche wir der Vernunft und dem Vorbedacht Gottes verdanken." [1]

Hätte George damit nur sagen wollen, daß der Mensch Gott gegenüber nicht als Eigenthümer, sondern als ein verantwortlicher Verwalter gelte, so läge kein Anlaß vor, ihm zu widersprechen. Aber auch dem Menschen gegenüber läßt

[1] Offener Brief S. 25.

der amerikanische Agrarcommunist ein Privateigenthum am Grund und Boden nicht zu. Für ihn ist das Eigenthum kein soziales Institut zur Regelung des Verhältnisses der Menschen zur materiellen Welt innerhalb des gesellschaftlichen Lebens und Verkehrs, sondern Raub an einer Gottesgabe, die für alle und nicht für einige wenige bestimmt war. „Um dies näher zu erläutern, wollen wir annehmen, eine Gesellschaft wandere durch die Wüste, ungefähr so, wie die Israeliten aus Aegypten kamen. Diejenigen von ihnen, welche die Vorsicht hatten, sich mit Krügen voll Wasser zu versehen, würden ein rechtmäßiges Eigenthumsrecht an dem so mitgeführten Wasser haben, und inmitten der wasserlosen Wüste könnten die Durstigen, welche dies versäumt hätten, wohl Wasser von den andern als eine Gefälligkeit, aber nicht als ein Recht verlangen. Obgleich das Wasser an sich der Vorsehung Gottes zu danken ist, so ist das Vorhandensein des Wassers in den Krügen und in jener Gegend nur durch die Vorsorge einiger Menschen, die es mitbrachten, möglich gewesen: darum haben diese ein ausschließliches Recht darauf. — Aber nehmen wir an, andere seien in der Absicht vorausgeeilt, die Quellen der Oasen als Eigenthum in Besitz zu nehmen, und sie würden ihre später nachkommenden Gefährten nur gegen Bezahlung von dem Wasser trinken lassen. Könnte diese Art Vorbedacht ein Eigenthumsrecht geben?" Wollten wir boshaft sein, so würden wir die Gesinnungsgenossen Georges bitten, uns den wesentlichen Unterschied anzugeben, welcher zwischen der „Arbeit" des „Vorauslaufens" in der Wüste und des Wassertragens besteht. Allein wir möchten die Pointe der Beweisführung nicht verschieben. Nach George ist das Wasser in der Quelle eine freie Gottesgabe für alle Menschen. Sobald aber jemand dasselbe seinem natürlichen Behälter entnimmt und in die Wüste trägt, geht es in das rechtmäßige Eigenthum des Einzelnen über, weil der Ein-

zelne das Wasser durch Ortsveränderung dort wieder „producirt". In der Wüste ist das dorthin überführte Wasser keine bloße Gottesgabe, sondern „*Product menschlicher Arbeit*". Man wird nun human genug sein, nicht von uns zu verlangen, daß wir jeden Trunk Wassers vorerst in die Sahara tragen, um ihn als unser Eigenthum genießen zu können. Wenn wir George recht verstehen, genügt es vielmehr schon, das Wasser überhaupt *aus* der Quelle *geschöpft* zu haben, um schon als „Producent" desselben zu gelten.

Doch was soll der ganze Vergleich? Welchen Gedanken drückt er aus? Die productive Arbeit des Menschen bildet nach George den einzigen Rechtsgrund des Eigenthums, wobei „productiv" im weitesten Sinne genommen wird, die bloße Ortsveränderung mit einschließend. Daher gibt es denn auch *kein Eigenthum*, außer an dem *Producte menschlicher Arbeit*. Das ist die Grundidee, auf welcher alle andern Ausführungen beruhen, der leitende Gedanke, auf den George immer wieder zurückkommt. George selbst formulirt diesen Gedanken in folgender Weise: „Die als Einzelwesen mit individuellen Wünschen und Fähigkeiten erschaffenen Menschen sind persönlich berechtigt, ihre Talente auszunützen und sich des ganzen Ertrages ihrer Thätigkeit zu erfreuen. Es ergibt sich somit ein Eigenthumsrecht auf solche Dinge, die durch Arbeit *erzeugt* wurden; ein Recht, das seine Giltigkeit aus den Naturgesetzen ableitet und welches älter ist als die Gesetze der Menschen; ein Eigenthumsrecht, welches der Besitzer übertragen mag; ihm dies Recht aber nehmen, das ist — Diebstahl." Bis hierhin stimmen wir mit George überein. Aber er geht weiter, indem er behauptet: „Dieses Recht auf Eigenthum, welches von dem Rechte des Individuums auf seine Person stammt, ist das *einzige* vollgiltige Eigenthumsrecht; es gilt für alle durch Arbeit erzeugten Güter, es

kann aber nicht ebenso für Elemente gelten, welche Gott erschaffen hat."[1]

Georges Auffassung ist eine offenbar irrthümliche, wie sie auch die Würde und Herrschaftsgewalt des Menschen über die materielle Welt nicht in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung erfaßt. Seiner These stellen wir eine andere gegenüber: Die Erzeugung durch menschliche Arbeit ist schon darum nicht der einzige Rechtsgrund des Eigenthums, weil dieser Rechtsgrund selbst wieder nothwendig einen andern und höhern Rechtsgrund voraussetzt.

a) Nach einem allgemein anerkannten philosophischen Grundsatze geht das Sein dem Handeln voraus. Wenn daher bereits aus dem Sein des Menschen ein genereller Rechtsgrund des Privateigenthums folgt, so wird dieser Rechtsgrund ohne Zweifel jedem andern Rechtsgrunde vorausgehen müssen, der sich an das Handeln des Menschen anschließt. Nun aber bekundet in der That schon das Sein des Menschen, seine Persönlichkeit, sein Selbstbewußtsein, seine Freiheit, die alles beherrschende Weltstellung, die Gott ihm sicherte, als er ihn in den Besitz dieser Erde einwies und zugleich den Dingen Eigenschaften verlieh, wie sie den menschlichen Bedürfnissen entsprechen, ferner die natürliche Nothwendigkeit und Pflicht, vermöge deren der Mensch sich der äußern Güter bedienen muß, um seine Existenz zu erhalten, seine Fähigkeiten zu entwickeln, sein Ziel zu erreichen, — all dies bekundet zur Genüge das jeder productiven Thätigkeit vorausgehende Recht des Königs der Schöpfung, aus dem Gütervorrathe der Erde sich anzueignen, wessen er bedarf. Mag daher immerhin das „Recht des Menschen auf seine Person", von dem George redet, d. h. das Recht auf die Fähigkeiten und die Früchte ihrer Bethätigung, in der That einen allgemeinen abstracten Rechtsgrund zur

[1] Offener Brief S. 2 f.

Begründung der Nothwendigkeit des Privateigenthums als Institution bilden. Keineswegs aber ist es der letzte und tiefste Rechtsgrund. Der Mensch hat *als Mensch* das Recht, Privateigenthum zu erwerben, ehe er es als *Producent* für sich in Anspruch nehmen kann.

b) Hätte er nämlich diese Befugniß nicht als Mensch, so würde er sie auch nicht als Producent haben. Warum? Henry George war verständig genug, einzugestehen, daß da, wo der Geltendmachung des aus der Production hergeleiteten Rechtes ein älteres Recht an der concreten Einzelsache gegenübersteht, die Arbeit nicht Rechts- und Erwerbstitel sein kann. Andernfalls wäre jeder Diebstahl ein Erwerbstitel, da der Dieb eine bewegliche Sache aus fremdem Gewahrsam entfernt, somit wenigstens „Producent" einer „Ortsveränderung" der Sache ist. Weil nun alle Dinge im Eigenthume Gottes stehen, so würde der Mensch kein materielles Gut als „Frucht seiner Arbeit" erwerben dürfen, wenn es nicht der von Gott gewollte Zweck der Geschöpfe wäre, dem Menschen zu dienen, wenn der *Mensch* nicht die Herrschaft der Welt, vermöge dieser Herrschaft aber von *Gott selbst* das Recht, sich der stofflichen Güter für seine Zwecke zu bedienen, und somit das *Recht zur Besitzergreifung im voraus* erhalten hätte. Es kann also auch deshalb das Recht auf die Früchte der Bethätigung persönlicher Kräfte nicht der einzige und letzte Rechtsgrund des Privateigenthums sein, weil er, um Geltung zu haben, einen andern, höhern, dem göttlichen Willen, dem persönlichen Dasein des Menschen, der menschlichen Existenz und Natur entnommenen, nothwendig voraussetzt.

Unsere Deduction verkennt übrigens die allgemeine Pflicht zur Arbeit keineswegs. Auch der tiefste und letzte Rechtsgrund des Privateigenthums schließt ja die Nothwendigkeit der Arbeit nicht aus. Zur *actuellen* Geltendmachung des Herrschaftsrechtes und darum zur ersten Begründung eines *ding-*

lichen Rechtes an einer concreten Sache ist immer Arbeit, wenigstens die Arbeit der Besitzergreifung, erforderlich. Aber die bloße, nackte Thatsache der Arbeit für sich allein genommen schafft nicht das Eigenthum, sondern die Arbeit, insofern sie der Weg oder das Mittel ist zur Ausübung eines persönlichen Rechtes: sei es der allgemeinen Herrschaftsbefugniß des Menschen über die Außenwelt, sei es der Herrschaftsbefugniß über die eigenen Fähigkeiten, deren Acte und Früchte.

c) George erkennt ein Eigenthumsrecht an allen durch Arbeit erzeugten Gütern an. Er bestreitet es bezüglich der Urstoffe, die Gott erschaffen hat, der Naturgaben, die ohne menschliche Arbeit erzeugt wurden. Um nicht sofort in Widersprüche sich zu verstricken, erweitert er jedoch den Begriff der „productiven" Arbeit, so zwar, daß er auch die bloße Besitzergreifung in demselben einschließt. „Wenn jemand einen Fisch im Ocean fängt, dann hat er ein Eigenthumsrecht am Fische."[1] Wenn jemand Wasser an der Quelle schöpft, so erwirbt er ein Eigenthumsrecht an dem Wasser. Warum? Weil das Wasser sich jetzt durch menschliche Arbeit in dem Gefäße befindet, — weil der Mensch eine Ortsveränderung mit ihm vorgenommen hat[2]. Allein diese Erweiterung des Begriffs der „productiven" Arbeit nützt Herrn George sehr wenig, beweist vielmehr gerade die Unhaltbarkeit seiner Aufstellungen. Bleibt es ja doch offenbar, daß in den genannten Fällen der Mensch lediglich die Ortsveränderung hervorgebracht hat, während das Eigenthum sich gerade auf die Substanz des Fisches, des Wassers erstreckt, welche der Mensch nicht „erzeugt" hat. Hätten wir demnach als Menschen nicht ein Recht, „Naturgaben" uns anzueignen, so würde von einem Eigenthum überhaupt keine Rede sein können.

[1] Offener Brief S. 3. [2] Ebd. S. 26.

George hatte die Kraft dieser Einwendung wohl erkannt. Nur suchte er sich in einer Weise derselben zu entziehen, die seinem Scharfsinn nicht gerade zur Ehre gereicht. Vernehmen wir ihn selbst: „Es mag der Mühe werth sein, jene Leute zu widerlegen, welche da sagen, wenn Privateigenthum am Erdboden ungerecht sei, dann sei auch Privateigenthum an den Arbeitsproducten ungerecht, weil der Urstoff zu allen Erzeugnissen ebenfalls aus dem Erdboden komme. Es wird sich indessen bei näherer Betrachtung zeigen, daß alle menschliche Production dem Wassertragen analog ist. Indem der Mensch Getreide sät, Metalle schmilzt, Häuser baut, Stoffe webt oder irgend eine productive Thätigkeit ausübt, thut er doch im Grunde weiter nichts als den Ort und die Form schon vorhandener Stoffe verändern. Als Producent ist der Mensch nur Umformer, nicht Schöpfer. Gott allein erschafft. Da nun aber die Umformung, aus welcher die Production des Menschen eigentlich besteht, dem Stoffe anhaftet, solange die Form dauert, so verschmilzt das Recht auf Privateigenthum die Form mit dem Stoff und gibt somit auch ein Eigenthumsrecht an dem Naturstoff, in welchem sich die productive Arbeit verkörpert hat.“ [1]

Ganz richtig. Aber das gilt doch offenbar in der Voraussetzung, daß der Mensch am Naturstoffe, an einer Natur- oder Gottesgabe, die er nicht selbst erzeugt hat, überhaupt Eigenthum erwerben kann, — eine Voraussetzung, welche der Lehre, daß Eigenthum nur an dem vom Menschen Erzeugten rechtlich zulässig sei, schnurstracks zuwiderläuft. Man darf annehmen, daß George die Encyklika Rerum novarum mit Aufmerksamkeit gelesen hatte. Um so mehr aber muß es da auffallen, wie ihm entgehen konnte, daß Leo XIII. sich eines ähnlichen Gedankenganges wie er bedient, um mit

[1] Offener Brief S. 26.

überzeugender Kraft gerade das Privatgrundeigenthum zu beweisen, welches George bekämpft: „Indem der Menſch an die Urbarmachung des Bodens körperlichen Fleiß und geiſtige Sorge ſetzt," heißt es in der Encyklika[1], „macht er ſich eben dadurch den cultivirten Theil zu eigen; es wird demſelben ſozuſagen der Stempel des Bearbeiters aufgedrückt. Es entſpricht alſo durchaus der Gerechtigkeit, daß dieſer Theil des Bodens ſein eigen ſei und ſein Recht darauf unverletzlich bleibe." Und kurz nachher ſagt der Papſt: „Jenes früher wüſte Erdreich hat doch durch den Fleiß des erſten Bebauers und durch ſeine kundige Behandlung die Geſtalt völlig verändert; es iſt aus Wildniß fruchtbares Ackerfeld, aus verlorener Oede ein ergiebiger Boden geworden. Was dem Boden dieſe neue Form verliehen, das iſt derart mit ihm ſelbſt eines, daß es großentheils unmöglich von ihm zu trennen iſt. Und es ſoll kein Widerſpruch gegen alle Gerechtigkeit ſein, jenen Boden mit der Behauptung, daß Eigenthum nicht beſtehen dürfe, ſeinem Beſitzer zu entziehen und dasjenige andern zu überantworten, was der Bebauer im Schweiße ſeines Angeſichtes geſchaffen hat? Nein; wie die Wirkung ihrer Urſache folgt, ſo folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat." Solange alſo nicht beſtritten werden kann, daß die Cultivirung und Bodenverbeſſerung „Product" der Arbeit, vom Menſchen erzeugt iſt, wird es ebenfalls unmöglich ſein, bloß die Früchte der Bodenverbeſſerung dem Menſchen zuzuſprechen. Man muß vielmehr dieſe ſelbſt ihm zuſprechen und ſomit auch das Eigenthum am Grund und Boden principiell anerkennen. Iſt das ja doch eine Conſequenz des Satzes, den George aufſtellt, wenn er ſagt: „Da die Umformung, aus welcher die Production des Menſchen

[1] Officielle Ausgabe S. 14 (15) und 16 (17).

eigentlich besteht, dem Stoffe anhaftet, solange die Form dauert, so verschmilzt das Recht auf Privateigenthum die Form mit dem Stoff und gibt somit auch ein Eigenthumsrecht an dem Naturstoff, in welchem sich die productive Arbeit verkörpert hat." [1] Weil die Cultivirung dem Boden anhaftet, so verschmilzt das Recht auf Privateigenthum die „Form" mit dem „Stoffe" und gibt somit auch ein Eigenthumsrecht an dem Boden, in welchem sich die productive Arbeit verkörpert hat.

Doch George versucht sich von neuem dieser Schlußfolgerung zu entziehen, indem er einen Unterschied macht zwischen dem Naturstoffe, welcher in den menschlichen Producten enthalten ist, und dem Erdboden: „Wenn auch der Mensch den Stoff aus der Vorrathskammer der Natur nehmen und dessen Ort oder Form je nach Wunsch verändern kann, so strebt der Stoff von dem Moment an, da er genommen wird, dennoch wieder zurück nach der Vorrathskammer. Holz verfault, Eisen verrostet, Stein verwittert, während von den vergänglichern Producten einige sich nur ein paar Monate, andere nur ein paar Tage halten und wieder andere sofort beim Verbrauch verschwinden. Obgleich, soweit wir sehen, der Stoff ewig ist und die Kraft für immer besteht, obgleich wir auch das kleinste im Sonnenstrahl schwebende Atom weder vernichten noch erschaffen können, so verschwindet dennoch fortwährend alles bewegende oder verbindende Menschenwerk in den unaufhörlichen Umwälzungen der Natur. Also die Anerkennung eines Eigenthumsrechtes an dem Urstoff, welcher in menschlichen Arbeitsproducten verkörpert ist, bedeutet nie mehr als zeitweiligen Besitz, sie beeinträchtigt nie den für alle bestimmten Vorrath. . . . Daher stimmen wir Ihnen gerne bei, wenn Sie sagen: Die menschliche Vernunft gibt dem

[1] Offener Brief S. 26.

Einzelnen ein Recht, nicht nur sofort zu verbrauchende Dinge, sondern auch die für langwährende und zukünftige Benutzung bestimmten Güter dauernd zu besitzen. Sie haben recht, sofern Sie solche Güter, wie Gebäude, welche bei Instandhaltung Menschenalter überdauern können, ebenso einbegreifen wie Nahrungsmittel oder Brennholz, welche sofort verzehrt werden. Aber wenn Sie daraus folgern, daß der Mensch ein Privateigenthumsrecht an den seit Ewigkeit vorhandenen und ewig währenden Naturelementen, auf welche alle angewiesen sind, haben könne, dann sind Sie entschieden im Unrecht. Der Mensch mag wohl ein Privateigenthumsrecht an den durch seine Arbeit erzeugten Früchten des Erdbodens haben, da diese mit der Zeit ihre von der Arbeit empfangene Form verlieren und in die Vorrathskammer der Natur zurücksinken, woher sie kamen, und weil ein Eigenthumsrecht an solchen Gütern andere nicht schädigt; aber er darf die Erde selbst so nicht eignen; denn sie ist das große Lagerhaus, aus welchem nicht nur fortwährend der Productionsstoff, ohne welchen die Menschen nichts anfertigen können, sondern auch ihr eigenes körperliches Dasein entnommen wird." [1]

George hat eine Wahrheit von größter Tragweite angedeutet, wenn er sagt, der Mensch dürfe den Erdboden nicht so eignen wie eine Sache, die durch den ersten Gebrauch zerstört wird, z. B. das Stück Brod, welches der Mensch verzehrt. In der That ist ja, wie Leo XIII. betont, die Erde die „bleibende, unversiegliche Quelle" [2], aus welcher alle schöpfen müssen. Aber es war nicht schön, daß George diese für die Socialreform und Wirtschaftspolitik so wichtige Wahrheit benutzt, um die Blöße zu verdecken, die er sich unstreitig gegeben hatte. Seine Behauptung ging nämlich dahin, der Mensch könne nur

[1] Offener Brief S. 26 f.

[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

an dem von ihm Erzeugten ein Privateigenthum erwerben. Und als man ihn darauf aufmerksam machte, daß mit dieser Lehre jedes Eigenthum im Widerspruche stehe, weil der Stoff, die Substanz aller sogen. Producte Naturgabe, von Gott, aber nicht von dem Menschen erzeugt sei, da weicht er aus. Er sagt: „Holz verfault, Eisen verrostet, Stein verwittert." Jene Substanz, jener Naturstoff bleibt nicht lange im Eigenthum, während der Erdboden, seiner Natur nach, dem Eigenthumsrechte keine bestimmten Zeitgrenzen zieht. Aber das ist eine ganz andere Frage als die umstrittene. Oder kann nicht die Dauer des Eigenthums vermöge der Natur des Eigenthumsobjectes eine begrenzte sein und dennoch an diesem Gegenstande wahres Eigenthum bestehen? George verwechselt Recht und Dauer des Eigenthums miteinander. Darum ist seine Beweisführung hinfällig. Selbst wenn die goldenen Schätze unserer Millionäre in „das große Lagerhaus der Natur" zurückkehrten, was würde daraus folgen? Offenbar nur dies eine: daß kein Eigenthum ewig dauert, aber nicht, daß kein Eigenthum an dem Naturstoff zu Recht bestehen könne.

3. Georges Angriffe gegen die päpstliche Encyklika haben bisher wenig Erfolg gehabt. Vielleicht ist ein anderes Bedenken von größerer Bedeutung: „Ihre eigene Aussage, daß der Grund und Boden die unerschöpfliche Vorrathskammer sei, welche Gott dem Menschen schuldet, muß ein unbequemes Bedenken bei Ew. Heiligkeit bezüglich seiner Aneignung als Privateigenthum hervorgerufen haben. Denn als ob Sie sich selbst beruhigen wollten, behaupten Sie ferner, daß das Eigenthumsrecht einzelner die Rechte anderer nicht schädige. Sie sagen: die Erde höre nicht auf, die Bedürfnisse aller zu befriedigen, auch wenn dieselbe unter Privateigenthümer vertheilt sei, weil diejenigen, welche keinen Boden besitzen, durch den Verkauf ihrer Arbeit Bodenproducte als

Zahlung empfangen. Angenommen, jemand stellte Ew. Heiligkeit als Richter der Moral die folgende Gewissensfrage: ‚Ich bin einer von mehreren Brüdern, welchen unser Vater ein Landgut hinterlassen hat, das zu unserem Lebensunterhalt ausreicht. Da er kein Stück davon für irgend einen von uns besonders bestimmt hat und uns die Theilung anheimstellte, so nahm ich als Aeltester das ganze Landgut in Besitz. Jedoch habe ich dadurch meinen Brüdern ihren Lebensunterhalt nicht entzogen; denn ich habe dieselben auf meinem Lande für mich arbeiten lassen, und ich zahlte ihnen aus den Producten einen ebenso hohen Lohn, wie ich ihn fremden Arbeitern hätte zahlen müssen. Kann also mein Gewissen nicht völlig beruhigt sein? — Was würden Sie antworten? Würden Sie ihm nicht sagen, daß er eine Todsünde begangen habe, und daß seine Entschuldigung sein Verbrechen vergrößere? Würden Sie ihn nicht seinen Brüdern Ersatz leisten lassen und ihm Buße auferlegen?“ [1]

Ohne Zweifel würde der Papst ganz in demselben Sinne entscheiden. Und der Grund der Entscheidung liegt auf der Hand. Wenn nämlich der Familienvater als Erblasser auch keine Vertheilung des Vermögens unter seine Kinder vorgenommen, d. h. dem A nicht dieses und dem B nicht jenes individuelle Vermögensstück zugewiesen hat, so haben doch die Kinder, sobald ihnen die Erbschaft deferirt ist, im Augenblicke des Todes des Erblassers, ein *Recht* auf eine *bestimmte* und zwar *gleiche* Quote dieser bestimmten, concreten Erbmasse bereits *erworben*. Nimmt der Aelteste die *ganze* Erbschaft als Eigenthum für *sich* in Anspruch, so *beraubt* er seine Geschwister ihres wohlerworbenen Rechtes, macht sich deshalb einer Sünde schuldig und ladet die Restitutionspflicht sich auf. Nun ist es aber etwas durchaus Verschiedenes,

[1] Offener Brief S. 28 f.

wenn ein Familienvater seinen Kindern eine Erbschaft hinterläßt, und wenn Gott der Herr dem Menschen das Recht überträgt, aus den Gütern dieser Erde seinen Lebensunterhalt durch Arbeit zu entnehmen. Der Unterschied läßt sich auf zwei Punkte zurückführen.

a) Die allgemeine Einweisung des Menschengeschlechtes in den Besitz der Erde überträgt dem einzelnen Menschen weder ein directes Anrecht auf irgend eine individuelle Sache noch einen Rechtsanspruch auf eine bestimmte Quote der Naturgaben. Sie bildet den obersten Rechtsgrund des Privateigenthums in abstracto, aber nicht dessen Rechtstitel in concreto. Mit andern Worten: vermöge jener Einweisung besitzt der Mensch das Recht, Eigenthum zu erwerben, aber nicht ein erworbenes Eigenthumsrecht an irgend einer bestimmten einzelnen Sache oder Quote, noch eine Anwartschaft auf ein bestimmtes Object, eine bestimmte Quote. Der Heilige Vater hat dieser Wahrheit in klarer, kaum mißverständlicher Weise Ausdruck verliehen, wenn er sagt: „Daß Gott der Herr die Erde dem ganzen Menschengeschlecht zur Nutznießung übergeben hat, dies steht nicht dem Sonderbesitze entgegen. Denn Gott hat die Erde nicht in dem Sinne der Gesamtheit überlassen, als sollten alle ohne Unterschied Herren über dieselbe sein, sondern insofern, als er selbst keinem Menschen einen besondern Theil derselben zum Besitze angewiesen, vielmehr dem Fleiße der Menschen und den von den Völkern zu treffenden Einrichtungen die Abgrenzung und Vertheilung des Privatbesitzes anheimgegeben hat.“ [1] Es ist also insbesondere der Fleiß des Menschen, seine Arbeit — es sind die gesetzlichen Einrichtungen der Völker, welche den noch zu vollziehenden Erwerb des Eigenthums an irgend welchen individuellen Dingen bestimmen

[1] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

und regeln sollen. Anders im Falle der eröffneten Erbschaft. Den Kindern des Erblassers steht nicht bloß das Recht zu, irgend etwas zu erwerben. Sie verfügen vielmehr über ein bereits erworbenes Recht auf einen quantitativ, wenn auch nicht in individuo bestimmten Theil, auf eine Quote dieser concreten Erbmasse. Die Erbeinsetzung oder das Intestaterbrecht ist daher für sie kein abstracter Rechtsgrund, sondern ein concreter Rechtstitel, der ihnen eine rechtliche Herrschaft gewährt über die Erbmasse, je nach ihrem Antheil an derselben. Dazu kommt

b) ein wesentlicher Unterschied zwischen der Gleichberechtigung der zur Erbschaft des Vaters berufenen Kinder und der Gleichberechtigung der Menschen, aus der allgemeinen Vorrathskammer der Natur Güter zu erwerben. „Als gleiche Geschöpfe des Allmächtigen gleichberechtigt, unter seiner Vorsehung ihr Leben auszuleben und ihre Bedürfnisse zu befriedigen" — sagt George[1] —, „sind die Menschen also auch gleichberechtigt bei der Nutznießung an Grund und Boden." Würde Henry George jene „Gleichberechtigung bei der Nutznießung an Grund und Boden" ebenso verstanden haben, wie die Gleichheit der Menschen verstanden werden muß — als eine abstracte, der specifisch gleichen Natur folgende, aber ihrem concret sich gestaltenden Inhalte nach ebenso verschiedene Berechtigung, wie auch die individuelle Natur der Menschen in vielgestaltiger Verschiedenheit erscheint, — wahrhaftig, seine Worte wären der Weisheit voll gewesen. Er hätte dann aber unmöglich noch die Parallele zwischen dem Erbrecht der Kinder und dem Rechte des Menschen, die Erdengüter zu genießen, aufrecht halten können. Oder dürften wir denn annehmen, es sei ihm verborgen geblieben, daß die zur Erbschaft berufenen Kinder nicht bloß ein gleiches Recht, sondern überdies ein

[1] Offener Brief S. 2.

Recht auf das Gleiche, auf den gleichen Antheil ihr eigen nennen? Doch nein, er hat diesen Umstand keineswegs übersehen. Es läßt ihn vielmehr die Annahme, Gott habe jedem Menschen in gleicher Weise das Recht verliehen, Eigenthum zu erwerben, unbefriedigt. Er möchte gerade behaupten, von Natur aus, vermöge des göttlichen Willens, als Kind Gottes besitze auch jeder das Recht auf einen „gleichen Antheil“ [1] an dem Genuß von Erdengütern: eine Behauptung, die er merkwürdigerweise allerdings nur auf den Grund und Boden zu beziehen scheint. Darum will er mit den ältern und neuern Bodenbesitzreformern das Land „nationalisiren“, d. h. in das Gesamteigenthum des Staates überführen. Auf diese Weise hofft er das Recht aller am Grund und Boden sichern zu können, während er gleichzeitig der Fortdauer des Privatbesitzes am Lande, und zwar des nach Größe und Umfang verschiedenen Privatbesitzes, aus mehrfachen Gründen kein Hinderniß in den Weg legen will.

Allein es möchte uns scheinen, als ob George mit der Behauptung, daß alle Menschen als gleiche Geschöpfe auch völlig gleichberechtigt bei der wirklichen Nutznießung an Grund und Boden seien, seiner eigenen Lehre widerspreche. Er fordert, daß „allen Menschen der gleiche Antheil an den Vortheilen der Naturschätze unseres göttlichen Vaters gesichert werde“ [2]. Da verstehen wir es denn durchaus nicht mehr, wie er das doch für alle Menschen „gleiche Anrecht“ auf den Grund und Boden des Vaterlandes“ [3] beschränken kann. George kannte vielleicht das Fürstenthum Lippe-Detmold. Das „Vaterland“ der Lippe-Detmolder ist sehr eng, und wenn wir voraussetzen, daß dort oder in der freien Hansestadt Hamburg alle einen gleichen Antheil am Grund und Boden des Vater-

[1] Offener Brief S. 4. [2] Ebd.
[3] Ebd. S. 6.

landes beanspruchen dürfen, so wird der Antheil jedes Einzelnen jedenfalls viel kleiner ausfallen als der Antheil der Bewohner eines größern Landes mit weniger dichter Bevölkerung. Nun, wo bleibt denn da jene Gleichheit, von der George redet, welche er deshalb fordert, weil wir Menschen alle gleich geliebte Kinder desselben göttlichen Vaters sind? Wo bleibt die Gleichheit, wenn dieser himmlische Vater einem Theil seiner Kinder nur einen Antheil an Lippe-Detmold, den andern dagegen viel größere Wald- und Landgebiete in Brasilien oder in Afrika angewiesen hat? Wie stimmt das mit der so bestimmt vorgetragenen Lehre, daß „allen Menschen" — also auch den Lippe-Detmoldern — „der gleiche Antheil an den Vortheilen der Naturschätze unseres göttlichen Vaters gesichert" werden müsse? ferner mit seiner Behauptung, das bei der Vertheilung des Erdbodens geltende Princip sei „das gleiche wie in dem Fall, wo ein menschlicher Vater sein Eigenthum zu gleichen Theilen einer Anzahl Kinder hinterläßt"? [1]

Henry George war freilich verständig genug, einzusehen, daß ein Gesamteigenthum der ganzen Menschheit am Grund und Boden theoretisch und praktisch der Absurditäten voll ist. Darum gerade setzte er an die Stelle der Menschheit die einzelne Nation, den Stamm, den Staat. Allein es durfte ihm doch nicht verborgen bleiben, daß er dabei seinen eigenen Grundsätzen widersprach. Denn wenn der Einzelne gegenüber der Menschheit — d. i. der Gesamtheit der gleichberechtigten Kinder desselben himmlischen Vaters — dadurch ein Unrecht begeht, daß er einen Theil des Landes als Privateigenthum erwirbt, dann werden ganz in derselben Weise auch der Staat, die Nation sich verfehlen, sofern sie ein bestimmtes Territorium mit Ausschluß anderer Nationen als ihr eigen be-

[1] Offener Brief S. 4.

trachten[1]. Also entweder Gesamteigenthum der ganzen Menschheit an der ganzen Erde — oder Privateigenthum der einzelnen Menschen an den Theilen des Bodens! Für das Collectiveigenthum einer Nation an ihrem Territorium mit Ausschluß anderer Nationen fehlt jede principielle Unterlage. —

4. Henry George sieht aber in dem Privatgrundeigenthum nicht bloß eine Verletzung der Gleichberechtigung der Menschen, sondern überdies eine völlige Ausschließung der Nichteigenthümer vom gemeinsamen Erbe. Die gegentheilige Behauptung stellt Papst Leo XIII. auf: „Wie immer unter die einzelnen vertheilt, hört der Erdboden nicht auf, der Gesamtheit zu dienen; denn es gibt keinen Menschen, der nicht von seinem Erträgniß lebte. Wer ohne Besitz ist, der hat dafür die Arbeit, und man kann sagen: Alle Nahrungsquellen gehen zuletzt zurück entweder auf die Bearbeitung des Bodens oder auf Arbeit in irgend einem andern Erwerbszweige, dessen Lohn nur von der Frucht der Erde kommt und mit der Frucht der Erde vertauscht wird."[2] Das Mißbehagen an diesen Worten scheint bei Herrn George nicht gering gewesen zu sein. Dies zeigt

[1] Cf. *R. J. Holaind* S. J., Ownership and Natural Right (Baltimore and New York 1877) p. 87 f.: "Either land belongs to the whole species, or it does not; if the former be true, then we can have no exclusive ownership: exclusive ownership of a nation makes the wrong *national* instead of *individual;* that 's all. If it does not belong to the whole race collectively, then any one not debarred by preexisting rights, can appropriate. There is no foundation whatever for the exclusive ownership of a nation, as separated either from the collective ownership of the race, or the individual ownership of the citizen. If *one* has not the right to appropriate land, *how many* will it take to make a full-fledged right? Would not their collective ownership look very much like an addition of zeroes?"

[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

die etwas unbedachtsame Art und Weise, wie er seine Entgegnung formulirte: „Angenommen, Ew. Heiligkeit wären als weltlicher Fürst der Beherrscher eines regenlosen Landes wie Aegypten, in dem es weder Quellen noch Bäche gibt und das von einem so wunderbaren Flusse wie der Nil mit Wasser versorgt würde. Angenommen, Sie hätten eine Anzahl Ihrer Unterthanen ausgesandt, das Land anzubauen, und ihnen Wohlergehen wünschend, noch besonders gerechtes Handeln gegeneinander anempfohlen. Bald aber würde man Ihnen mittheilen, daß einige ein Eigenthumsrecht an den Fluß geltend gemacht hätten, den andern jeden Tropfen Wasser vorenthaltend, den sie ihnen nicht abkauften, so daß die Flußeigenthümer auf diese Weise ohne Arbeit reich geworden seien, während die andern trotz harter Arbeit durch die erzwungene hohe Zahlung für Wasser so verarmt seien, daß sie kaum noch ihr Leben fristen könnten. Würden Sie nicht auf das höchste entrüstet sein? Angenommen, die Flußeigenthümer würden Ihnen alsdann die folgende Entschuldigung zusenden: ‚Wie immer unter die einzelnen vertheilt, hört der Fluß nicht auf, der Gesamtheit zu dienen; denn da ist kein Durstiger, der nicht von dem Flußwasser trinkt. Diejenigen, welche kein Flußwasser besitzen, haben dafür die Arbeit, um es zu erlangen, so daß man sagen kann: Alles Wasser wird entweder dem eigenen Fluß entnommen oder aus der Arbeit in irgend einem andern Erwerbszweige, welche entweder mit Wasser oder mit etwas anderem bezahlt wird, womit man Wasser eintauschen kann.‘ Würde die Entrüstung Ew. Heiligkeit nachlassen? Müßte dieselbe nicht noch stärker werden wegen der Beleidigung Ihrer Intelligenz, welche in dieser Entschuldigung liegt? Ich brauche Ew. Heiligkeit nicht noch ausführlicher darzuthun, daß einem Menschen gegenüber zwischen der absoluten Verweigerung der Gottesgaben und der Weigerung, ihm diese Gaben anders als durch Kauf zu überlassen, bloß

ein Unterschied, wie zwischen dem Räuber, der sein Opfer sterben läßt, und dem Räuber, welcher für das seinige Lösegeld verlangt, besteht." [1] Die Beweisführung Georges ist coulant. Schade nur, daß sie als verfehlt bezeichnet werden muß. Sie leidet:

a) an einer falschen Auffassung der ersten Besitzergreifung, der Art ihres Vollzugs, der Dauer ihrer Wirkung. Wenn man George glauben dürfte, so wären es nur einige wenige Personen, welche, den andern vorauseilend, die ganze Erde für sich in Besitz nähmen und allen übrigen das Nachsehen ließen. Ja er beliebte diese seine Auffassung zuweilen in recht drastischer Weise zum Ausdruck zu bringen: „Als Kain und Abel die einzigen Menschen auf Erden waren, stand es ihnen frei, durch ein Uebereinkommen die Erde unter sich zu theilen." [2] Wir wollen nicht einmal daran erinnern, daß Kain und Abel niemals allein auf der Welt gewesen. Es genügt uns, zu constatiren, daß George eine Occupation der ganzen Erde durch zwei Menschen für möglich hält. Das stimmt überein mit der Auffassung, welche bereits früher von ihm producirten Beispielen zu Grunde liegt: „Hat der zuerst erschienene Gast das Recht, die Besetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle theilhabe, der sich nicht auf die von ihm vorgeschriebenen Bedingungen einlassen will? Hat der erste, der am Thore des Theaters eine Eintrittskarte vorweist und zuerst hineingeht, das Recht, als der Zuerstgekommene die Thüre zu schließen und allein der Vorstellung beizuwohnen?" [3] Hier sind es nicht einmal zwei, hier ist es nur einer, der das Ganze für sich in Anspruch nimmt. Cathrein [4] hat schon

[1] Offener Brief S. 29 f. [2] Ebd. S. 4 f.

[3] Progress and Poverty p. 247 f.

[4] Heft 5 des I. Bandes der „Socialen Frage" (Freiburg 1892). 3. Aufl. 1896.

darauf aufmerksam gemacht, daß bereits Cicero[1] und Thomas von Aquin[2] solche Einwendungen längst widerlegt haben. Wer zuerst im Theater erscheint, hat nicht die Befugniß, alle andern auszuschließen. Aber ihm steht das Recht zu, sich einen Platz zu wählen und von diesem seinem Platze jeden zu excludiren. So verhält es sich auch mit der Besitzergreifung dieser Erde. Wer zuerst kommt, kann sich eine Stelle für seinen Wohnort wählen. Er darf sein Feld umhegen, sein Haus bauen und beides sein eigen nennen. Die Späterkommenden mögen sein Beispiel nachahmen. Aber sie haben kein Recht, den Zuerstgekommenen seines Eigenthums wieder zu berauben. Es haben in der That auch nicht etwa ein oder zwei Personen, sondern *Menschen in unberechenbarer Zahl* Landeigenthum erwerben können. Liegt ja sogar heute noch der Zeitpunkt sehr ferne, wo die weiten Strecken Afrikas, Asiens, Australiens völlig aufgetheilt sein werden.

Die Quelle des Irrthums, dem George zum Opfer gefallen, ist unseres Erachtens die falsche Voraussetzung, als ob durch die rein innere Thatsache eines bloßen Willensactes oder durch dessen mündliche Verkündigung die Occupation sich vollziehen könne. Darum nimmt er an, Abel und Kain hätten die ganze Erde unter sich theilen und jedem neuen Ankömmling die Bedingungen vorschreiben dürfen, unter welchen ihm der Genuß der Bodenfrüchte zugestanden werden sollte. Wäre diese Voraussetzung richtig, so stände nichts im Wege, auch den Mond in Besitz zu nehmen, und den Herren Amtsrichtern würden schon längst Rechtsstreitigkeiten zur Entscheidung vorgelegen haben, wer unter mehreren Personen zuerst den animus possidendi bezüglich der lunarischen Gefilde gehabt. Doch Georges Annahme ist eine irrige. *Zwei* Momente gehören zum Besitzerwerb. Adipiscimur possessionem *cor-*

[1] De finibus c. 20. [2] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

pore et *animo*. Es genügt nicht der bloße Wille. Zu demselben muß das äußerlich erkennbare Verhältniß der thatsächlichen Innehabung hinzutreten, der animus possidendi muß in den äußern Verhältnissen irgendwie verkörpert sein. Darum war es physisch unmöglich, daß Abel und Kain die ganze Erde unter sich theilten, weil eben nur ein Theil der Erde die Einwirkung derselben auf sich gestattete, nur ein Theil für sie erreichbar war.

Wie über die Art und Weise der Occupation, so täuscht sich George ferner hinsichtlich der Dauer des aus derselben erwachsenen Rechtes. Wer Georges Schilderungen liest, wird veranlaßt zu glauben, dieselben Personen, welche die erste Besitzergreifung vollzogen, säßen heute noch auf ihrer Scholle, bis an die Zähne bewaffnet, um ihren „Raub" gegen die „nächstgebornen Menschen" zu behaupten. Allein das entspricht denn doch nicht der Wirklichkeit. Es kommt der Tod für jeden und mit ihm die Confiscation aller bisher besessenen Güter. Die „nächstgebornen Menschen", sofern sie Leibeserben sind oder vielleicht im Testament als Erben eingesetzt wurden, treten an die Stelle des Erblassers, dessen Eigenthumsrecht mit dem Leben zugleich erlöschen ist. Der Rechtstitel aber, auf Grund dessen die folgende Generation das Eigenthum erwirbt, ist nicht mehr die Occupation, sondern ihr eigenes Erbrecht. Hinfällig ist darum Georges Bedenken, wenn er sagt: „Der zeitliche Vorrang der Besitzergreifung soll einen ausschließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geschlechter einander folgen sollen? Hatte denn die vorderste Generation ein besseres Recht auf diese Erde als wir? oder die Menschen vor hundert Jahren? oder von tausend Jahren zuvor?" [1]

[1] Cf. Progress and Poverty p. 247. Cathrein a. a. O. S. 66.

Darüber durfte George sich beruhigen! Er hatte das gleiche Recht, Eigenthum zu erwerben, solange er lebte, wie jene. Aber auch an seiner Thüre klopfte der Tod an. Nicht für „ewig" vermochte er die kommenden Geschlechter von dem Hause auszuschließen, in dem er wohnte. Andere Generationen erfreuen sich desselben, nachdem seine Eigenthumsrechte erloschen sind. —

Es möchte uns sodann scheinen, als ob sich

b) eine gänzlich falsche Auffassung über das Verhältniß der Grundbesitzer zu den übrigen Gliedern der Gesellschaft sowie über das Wesen der arbeitstheiligen Gesellschaft bei George geltend machte. In einer arbeitstheiligen Gesellschaft können und werden nicht alle Bürger mit der Bestellung des Ackers sich beschäftigen. Die einen treiben dieses, die andern jenes Geschäft. Sind die Gewerbsleute abhängig von dem Bauernstande, der ihnen die Nahrung des Leibes spendet, so ist der Bauer abhängig von der Industrie, dem Handwerk, dem Handel, ohne welche viele seiner Bedürfnisse keine Befriedigung finden würden. Wer Geld in der Tasche hat, der ist dem Grundeigenthümer gegenüber weder Sklave noch Tributär. Hat der Bauer mehr Korn producirt, als er selbst verzehren kann, so ist er von den übrigen Bürgern so abhängig, daß er ohne den Zuspruch der Consumenten nicht einmal seine Productionskosten decken könnte. Wir geben allerdings gerne zu, daß, wer Grund und Boden als Eigenthum besitzt, in gewissem Sinne einer bessern Lage sich erfreut als derjenige, der solchen Eigenthumes bar ist. Allein die Liebe, welche Gott für alle Menschen empfindet, hat ja auch ihn nicht abgehalten, dem einen diese, dem andern jene Fähigkeiten und Gelegenheiten zu verleihen, so daß kaum ein Mensch dem andern in seiner natürlichen Ausstattung gleich ist, in einer gleich guten Lage sich befindet. Jedenfalls entspricht es gar wenig den objectiven Verhältnissen, wenn die von George

gewählten Beispiele die Grundbesitzer immer als Leute bezeichnen, die andern vorausgeeilt, um einen „Fluß", eine „Quelle", welche beständig fließt, für sich zu occupiren. Sitzt denn z. B. unser heutiger Bauernstand da, den Krahn in der Hand, um aus dem Faß der Natur demjenigen einen labenden Trunk zu spenden, der die „Grundrente" zahlt? Die Natur bleibt karg, und ihre productiven Kräfte müssen in der Regel erst mit dem Schweiß des Landmannes befruchtet werden. „Die Erde ist die Mutter, die Arbeit der Vater", sagte Petty, und er hat recht gehabt mit diesem Wort. Allerdings beabsichtigt George nur mit den von ihm gewählten Beispielen möglichst prägnant die Wahrheit hervorzuheben, daß im Preis der Producte auch eine „Rente" für die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens enthalten sei, eine Rente, die mit zunehmender Dichtigkeit der Bevölkerung steigt, indem der Preis der Producte und damit auch der Preis des Bodens sich erhöht. Dennoch leiden seine Beispiele an einer so starken Uebertreibung, daß man versucht wäre zu glauben, er hätte seine Lehren in den Sternen gelesen, nicht aus der Beobachtung des menschlichen Lebens geschöpft. Man blicke nur auf die Welt, wie sie in Wirklichkeit ist, man gehe nach Deutschland, nach Italien, und man wird erkennen, daß hier wie dort gerade der Bauer, der noch auf „eigener" Scholle sitzt, vielfach zum Tributär des mobilen Kapitals geworden ist. Der Zins, den der Grundeigenthümer dem Kapital zu zahlen hat, ist oft größer als die Rente, die der Landmann für die Fruchtbarkeit seines Ackers bezieht. Hierauf möchten wir die Aufmerksamkeit aller Reformer lenken, diesen Punkt ihrem Studium empfehlen. Dann wird man nicht mehr die kapitalistischen Millionäre darbend an der Thüre der Bauernhütte stehen sehen, um einen Trunk Wassers bittend, etwas Korn und Weizen erflehend, ihren Hunger zu stillen, während sie gleichzeitig thränenden Auges den „Tribut" niederlegen,

welchen der räuberische Bauer ihnen auferlegt hat. Man wird vielmehr erkennen, daß der kapitalistische Liberalismus der Feind des Wohlstandes der Völker ist, er, der durch die usura vorax sich mästet, der dem Bauern sein Ackerfeld entwindet, die Heimstätte raubt, auf der die Eltern saßen und die Kinder ihre Nahrung in Ehren finden sollten. Man wird einsehen, daß nicht das Grundeigenthum, sondern der Mißbrauch des Eigenthums schuld ist an den gemeinschädlichen Bodenspeculationen und an so vielem, was den Ruin der Völker beschleunigt. Dieser Mißbrauch verschuldete die Verödung der einst fruchtbaren Campagna, die Entvölkerung und Entnervung Italiens, welche den Goten und Vandalen die Wege bahnte, das römische Britannien an die Verehrer Odins und Thors auslieferte. Nicht das Eigenthum war schuld daran, daß in den ehedem reichen und bevölkerten Provinzen des Ostens die gelichteten Reihen der Legionen von dem Krummsäbel der mohammedanischen Horden vernichtet wurden, daß auf dem heiligen Grabe sowie auf der Sophienkirche das Kreuz herabgestoßen und der Halbmond aufgepflanzt wurde. Nicht das Eigenthum überweist in Schottland fruchtbare Felder wilden Thieren zum Aufenthalt, verwandelt sie in Irland in Weiden für das Vieh, läßt in England, in Australien das Land brach liegen. Nicht das Eigenthum darf man anklagen wegen aller dieser beklagenswerthen, für das Gemeinwohl der Völker verhängnißvollen Thatsachen, — die Eigenthümer sind die Schuldigen; — jene Habsucht, welche nach dem Wort des Propheten die Menschen antreibt, Feld an Feld zu reihen, als ob sie allein auf der Erde wohnten, — jene unzureichende, den Rechten der Gesamtheit nicht entsprechende Eigenthumsordnung, die mancherorts aus dem Privateigenthum am Lande ein privates Monopol für wenige geschaffen, — der Liberalismus mit seiner Freiwirtschaft, — das sind die Feinde, welche mit dem Schweiße, dem Blute des Volkes ihre devoten Partisane so lange nähren

konnten, bis die Nationen endlich sich ermannten, um die drückenden Ketten zu zerreißen. Auch George hat die Eigenthumsinstitution mit der Eigenthumsordnung verwechselt, das Eigenthum deshalb verworfen, weil er von der irrigen Voraussetzung ausging, es gebe nur ein einziges Eigenthum, — das absolute, — nur eine einzige Eigenthumsordnung, die dem Eigenthümer die schrankenlos freie Benutzung seiner Güter überläßt. Soweit er ein Eigenthum anerkennt, an den Früchten der Arbeit, nennt er ja dieses Recht ein „unbeschränktes, ausgenommen solche Fälle, in welchen die Pflicht der Selbsterhaltung alle andern Rechte aufhebt“ [1]. —

5. Die übrigen Einwendungen, welche George gegen die Beweisführung der päpstlichen Encyklika macht, bieten wenig Neues und sind in dem bisher Gesagten zur Genüge widerlegt. So z. B. verwirft George die Behauptung des Papstes, „daß die auf den Boden verwendete Arbeit ein Eigenthumsrecht an das Land selbst gäbe“ [2].

Der Sinn der Worte des Heiligen Vaters ist bereits früher von uns dargelegt worden. Leo XIII. sagt nicht, die Arbeit als bloße Thatsache gewähre ein Eigenthumsrecht am Boden. Damit überhaupt eine Thatsache Rechtstitel des concreten Erwerbes sein könne, muß sie auf einen Rechtsgrund sich zurückführen lassen, der ganz allgemein die Befugniß des Eigenthumserwerbes enthält. Nur insofern und soweit die concrete Einzelthatsache sich unter diesen allgemeinen und abstracten Rechtsgrund subsumirt, wird sie für den individuellen Fall zum rechtlichen Erwerbstitel. Allgemeiner Rechtsgrund nun für den Erwerb des Eigenthums an den materiellen Dingen ist auch das Eigenthumsrecht, welches der Mensch an seinen Thätigkeiten und deren Früchten hat. Aber es ist nicht der letzte, allgemeinste und höchste Rechtsgrund, setzt vielmehr

[1] Offener Brief S. 4. [2] Ebd. S. 31.

seinerseits die Einweisung des Menschen in diese Welt und das von Gott verliehene Recht, die Erde sich dienstbar zu machen, als höhern Rechtsgrund nothwendig voraus. — Ebensowenig behauptet der Papst, daß *jede* auf den Boden verwendete Arbeit Eigenthumsrecht an demselben verleihe. Erkennt doch der Heilige Vater das Lohnverhältniß, bei welchem der im Dienste eines andern stehende Arbeiter kein Eigenthum am Product erwirbt, als zu Recht bestehend an. In der andern Voraussetzung würde überdies die Arbeit zum Verderben der Arbeit werden, da jeder Beliebige fremdes Eigenthum rauben könnte, indem er dasselbe bloß zum Gegenstand seiner Arbeit zu machen brauchte. Wovon der Papst redet, das ist dem unzweideutigen Wortlaute nach — wie auch George annimmt[1] — lediglich der *ursprüngliche* Erwerb des Eigenthums an einem Stück Land, das bisher noch niemand gehört hat. Hier aber ist in der That die Arbeit Rechtstitel des Eigenthumserwerbes. Andernfalls würde der erste Bebauer des Ackers die Frucht seiner Arbeit nicht sein eigen nennen können. Denn was ist die Frucht der Arbeit? Der Weizen, der auf dem urbar gemachten Felde wächst? Ohne Zweifel; aber das ist die mittelbare Frucht. Der *unmittelbare* Effect der cultivirenden Arbeit, ihre unmittelbare „Frucht" ist die *Bodenverbesserung selbst*, der verbesserte Boden. Zwar wird der Boden ebensowenig seiner Substanz nach von dem Menschen erzeugt wie der Rock, den der Schneider anfertigt. Aber die Form des *cultivirten* Bodens hat er durch menschliche Arbeit erhalten, und diese Form kann insofern vom Lande nicht getrennt werden, als sie für sich allein kein Gegenstand des Eigenthums zu sein vermag.

Die Verlegenheit, in welcher George sich dieser Argumentation gegenüber befand, veranlaßte ihn, noch mehrere

[1] Offener Brief S. 31.

Einwendungen aneinander zu reihen, ohne daß jedoch die Schwäche der einzelnen hierdurch überwunden werden könnte:

1) Gesetzt, die Arbeit rechtfertige auch den *ursprünglichen* Erwerb des Eigenthums am Grund und Boden, so würde sie doch nicht das Privateigenthum am Lande, „*wie es heute besteht*", zu rechtfertigen im stande sein[1]. Aber vom heutigen Eigenthum und den einzelnen heutigen Eigenthümern redet ja der Papst zunächst nicht. Er entwickelt die *naturrechtliche* Grundlage des Privateigenthums im *allgemeinen*. Will jemand die Rechtstitel der individuellen Privateigenthümer von heute prüfen, so wird Leo XIII. ihn nicht hindern, diejenigen zu verwerfen, die „in Gewalt und Betrug ihren Ursprung haben"[2].

2) George fragt: wenn die geleistete Arbeit ein Eigenthumsrecht an Grund und Boden gebe, wo dann die *Grenzen* dieses Eigenthumsrechtes seien, ob z. B. dieses Eigenthumsrecht seine Geltung bewahre, sobald es sich herausstelle, daß der Boden reiche Minen enthalte u. dgl.[3] Aber was soll dieses Bedenken? — Es genügt, daß die naturrechtliche Betrachtung mit Nothwendigkeit zur Annahme eines Eigenthums an der Erdoberfläche führt. Alle weitern Fragen können den positiv-rechtlichen Bestimmungen überlassen bleiben. Das römische Recht läßt das Eigenthum an Grund und Boden bis in die ungemessene Tiefe und Höhe gehen. Die in dem Boden befindlichen Mineralien gelten ihm als Bestandtheile des Grundstückes, demgemäß als der Disposition des Grundeigenthümers unterstellt. Das deutsche Recht dagegen behandelt die Mineralien u. dgl. als Naturschätze und nimmt an, daß sie herrenlos sind, solange keine Occupation durch Bergbau stattgefunden hat. Das Recht der Occupation war jedoch in

[1] Offener Brief S. 31. [2] Ebd. S. 31.
[3] Ebd. S. 32.

den ältern Zeiten auf die Eigenthümer der Erdoberfläche beschränkt. Auf Privatgrundstücken konnten die Privaten, auf der Gemeindemark die Markgenossen, auf herrenlosem Boden ein jeder bauen. Später nahm der Staat das Recht der Occupation als Bergregal für sich in Anspruch. In der neuern Zeit ist das Bergregal wiederum aufgehoben, der Bergbau aber im öffentlichen Interesse durch besondere Vorschriften beschränkt. Es können also, wie dieses Beispiel zeigt, die Ansichten und Auffassungen über „die Grenzen des Eigenthumsrechtes" sogar innerhalb desselben Landes wechseln, ohne daß die Berechtigung des Privatgrundeigenthums irgendwie dadurch in Frage gestellt würde. —

3) Geringen Eindruck macht es, wenn George sodann in folgender Weise argumentirt: „Die auf Grund und Boden verwendete Arbeit ergibt nur ein Eigenthumsrecht an die Früchte des Fleißes, aber nicht an den Boden selbst, ebenso wie die Arbeit auf dem Ocean ein Recht auf den Besitz des Fisches, aber kein Eigenthumsrecht *an den Ocean*." [1] In ähnlicher Weise hatte er bereits die geistreiche Bemerkung gemacht, wenn jemand Getreide baut, „so erwirbt er dadurch ein Eigenthumsrecht an das Getreide, das er erntet; aber er kann kein gleiches Eigenthumsrecht an die Sonne geltend machen, die es zum Reifen brachte, noch an den Boden, auf welchem es gewachsen ist" [2]. Wahrhaft superb! Seit wann wird denn die Sonne von dem Menschen bebaut wie der Acker? Seit wann erhält das Meer eine neue Form durch den Fischfang, wie der Boden, welchen der Mensch cultivirte? Die Sonne schwebt zu hoch über uns. Da ist ein wirklicher Besitz und darum auch ein Eigenthum für den Menschen unmöglich. Wir würden uns ja wohl auch die Finger verbrennen, wenn wir diesen gewaltigen Feuerkörper zu occupiren

[1] Offener Brief S. 32. [2] Ebd. S. 3.

versuchten. Das Meer aber in Besitz zu nehmen, hat keine Bedeutung. Der Fischfang insbesondere würde durch Appropriation des Meeres um nichts einträglicher werden[1], während das Bedürfniß einer intensiven Cultur des Bodens sich stets mit dem Privateigenthum an demselben verbunden hat.

4) Es erregt Georges Entrüstung, daß der Bodeneigenthümer die Werthsteigerung, welche am Boden infolge von Bevölkerungszunahme und durch Verbesserungen seitens des Staates oder der Gemeinde, öffentliche Einrichtungen u. dgl. entsteht, ohne weiteres einstreicht. Wir begnügen uns, demgegenüber daran zu erinnern, daß weder die Bevölkerungszunahme auf eine Arbeit des Staates oder der Gemeinde sich zurückführt, noch die hierdurch namentlich in den Städten bewirkte Steigerung des Grundwerthes im wahren Sinne des Wortes als „Product" der Bevölkerungszunahme bezeichnet werden kann. Sie ist eine Folge der größern Dichtigkeit der Bevölkerung, wie sie auch als eine Folge, aber nicht als Product, der durch Staat oder Gemeinde bewirkten Verbesserungen sich darstellt. Georges eigene Theorie aber gewährt jemand Eigenthumsrecht nur am eigentlichen und unmittelbaren Producte, an dem von ihm „Erzeugten". Mit welchem Rechte spricht er also dem Staate oder der Gemeinde das Eigenthum an Werthsteigerungen, an neuen Werthen zu, welche durchaus nicht Product der staatlichen, der gemeindlichen Arbeit sind? Und will er etwa ferner wirklich den Satz aufstellen: Alles, was infolge meiner Handlung an Vortheil einem andern erwächst, fällt in mein Eigenthum? Da würde eines Tages auch eine amerikanische Privatgesellschaft, welche in der Nähe unserer Häuser einen öffentlichen Prachtbau aufführt, z. B. ein Stationsgebäude, die hierdurch bewirkte Werthsteigerung der Grundstücke mit demselben Rechte für

[1] Vgl. W. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie I, § 87.

sich in Anspruch nehmen können, wie George derartige, durch staatliche oder gemeindliche Arbeit mittelbar bewirkte Werthserhöhungen dem Staate zuzutheilen bereit war. —

6. Aber George ist noch nicht fertig. Er verneint die Behauptung des Papstes, „daß das Privateigenthum an Grund und Boden von der öffentlichen Meinung gutgeheißen werde, daß es zur Ruhe und zum Frieden beigetragen habe und daß es durch ein göttliches Gebot geheiligt sei.“ [1]

Also zunächst soll das Privatgrundeigenthum nicht durch die öffentliche Meinung gutgeheißen sein: „Selbst wenn es wahr wäre, daß die öffentliche Meinung das Privateigenthum an Grund und Boden anerkenne, so wäre damit ebensowenig seine Gerechtigkeit erwiesen, als die einst universelle Anerkennung der Sklaverei dieselbe zu einer gerechten Einrichtung machte.“ [2] Allerdings, würde das Privateigenthum an Grund und Boden nur einer einzelnen Periode, der einen oder andern Epoche angehören wie die Sklaverei, so hätte der Einwand Georges seine Berechtigung. Allein Leo XIII. beruft sich auf die öffentliche Meinung nicht einer Epoche, sondern aller Zeiten und aller Völker, die an der aufsteigenden Entwicklung der Civilisation und Cultur Antheil genommen. Wenn aber George demgegenüber auf den angeblich „ursprünglichen“ Communismus aller Völker hinweist, wenn er vom Eigenthum behauptet: „Es kam in diese moderne Welt durch Ihre Vorfahren, die Römer, deren Civilisation es corrumpirte und deren Reich es zerstörte“ [3], — so nimmt er damit einen heute wissenschaftlich bereits überwundenen Standpunkt ein.

Unter den vielen Gründen zu Gunsten des Privateigenthums führt Leo XIII. auch den an, daß die Menschheit „durch ihre praktische Anerkennung jahrhundertelang das Eigen-

[1] Offener Brief S. 35. [2] Ebd. [3] Ebd. S. 36.

thumsrecht sozusagen geheiligt habe als einen Ausfluß der Weltordnung und als eine Grundbedingung des friedlichen Zusammenlebens“[1]. Diese Bemerkung richtet sich zunächst nur gegen die im vollen Sinne des Wortes communistischen und socialistischen Systeme. Ihnen gegenüber aber ist der angeführte Beweisgrund von durchschlagender Kraft. Der Papst will dabei nicht in Abrede stellen, daß man irgend welche Systeme ausdenken könnte, in welchen, wenigstens scheinbar, ähnlich für Ordnung und Frieden gesorgt wäre, wie in einer auf Privateigenthum begründeten Gesellschaft. Was er behauptet, ist lediglich die offenkundige Thatsache, die Menschheit habe jahrhundertelang im Privateigenthum eine naturgemäße Grundbedingung des friedlichen Zusammenlebens erblickt.

Sehr sonderbar nimmt es sich aus, wenn George dem Papst nun noch eine exegetische Vorlesung zu halten sich erlaubt. „Ew. Heiligkeit deuten an, ein Gebot Gottes heilige das Privateigenthumsrecht an Grund und Boden, indem Sie aus dem fünften Buche Moses' den folgenden Satz anführen: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel und alles, was sein ist. Wenn Ew. Heiligkeit meinen, daß das Wort ‚Acker' hier als eine Heiligung des privaten Grundeigenthums, wie es heute besteht, gelten soll, dann könnten wir mit weit größerem Rechte folgern, daß die Worte ‚Knecht' und ‚Magd' hier eine Heiligung der Menschensklaverei bedeuten; denn es ergibt sich klar aus andern Bestimmungen desselben Gesetzbuches, daß sich diese Ausdrücke ebensowohl auf die zeitweilig Leibeigenen als auch auf die Sklaverei beziehen. Aber das Wort ‚Acker' deckt sich hier mit dem Begriff der Bodenbenutzung und der Bodenverbesserung, auf welche ein Besitz- und ein Eigenthumsrecht giltig ist, ohne

[1] Encyklika Rerum novarum S. 16 (17).

Anerkennung eines Eigenthumsrechtes an dem Grund und Boden selbst. Daß diese Bezugnahme auf den Acker keine Heiligung des privaten Landeigenthums, wie es heute besteht, sein kann, das beweist der weitere Satz im mosaischen Gesetzbuch, welcher ausdrücklich dieses Eigenthumsrecht als ungerecht und ungeeignet verneint. ‚Diese Erde', sagt Jehovah, ‚soll nicht auf immer verkauft werden, weil sie mir gehört und weil ihr Fremde darauf seid, denen ich sie vermiethe', und es war dementsprechend vorgeschrieben, daß das Land alle fünfzig Jahre an den ursprünglichen Eigenthümer oder dessen Erben zurückfallen solle, wodurch, in einer den damaligen einfachen Zuständen des Erwerbslebens entsprechenden Weise, es unmöglich gemacht werden sollte, den Menschen ihren Platz auf Gottes Erdboden dauernd vorzuenthalten."[1] Fangen wir mit dem letzten an! Es ist unwahr, daß Jehovahs Wort das Eigenthumsrecht am Boden als ungerecht und ungeeignet verneint. Allerdings erscheint die Erde als eine freiwillige Gabe Gottes an den Menschen, als ein Land, „welches der Herr, dein Gott, dir geschenkt". Aber ergibt sich daraus, daß der Mensch dem Menschen gegenüber kein Eigenthumsrecht geltend machen könne, wenn er auch Gott gegenüber nur als Miether oder Verwalter erscheint? Bestätigen sodann nicht gerade die Verordnungen des mosaischen Gesetzes, die Bestimmung, daß alle fünfzig Jahre das Land an den ursprünglichen Eigenthümer oder dessen Erben zurückfallen solle, — ein sehr stabiles Eigenthum, welches durch Verschuldung seinem rechtmäßigen Herrn nicht dauernd entrissen werden sollte? Wo in aller Welt steht ferner geschrieben, daß der Staat den Grund und Boden an die Gesellschaftsglieder zu vermiethen habe? Oder identificirte etwa George den Staat mit Jehovah und leitete aus Jehovahs weltumfassendem Eigenthum das Staatseigen-

[1] Offener Brief S. 39.

thum ab? Die Erde gehört mir, sagt Jehovah, — nicht: dem Staate. „Ich" vermiethe sie, — nicht der Staat. Wie kann also George in den Worten der Heiligen Schrift eine Bestätigung seiner Theorie finden wollen? Geradezu absurd ist es endlich, wenn George behauptete, das Gebot: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel und alles, was sein ist", dürfe nur dann zum Schutz des Eigenthums am Acker angerufen werden, wenn man es ebenfalls als eine Bestätigung des Eigenthums an Knecht und Magd auffassen wolle. Ei, warum nicht gar auch als eine Bestätigung des Eigenthums an der Frau Gemahlin? Das Gebot will das Recht des Nächsten selbst gegenüber der Begierde schützen. Ob dieses Recht Eigenthumsrecht sei oder nicht, davon sagt das Gebot als solches nichts, bedient sich vielmehr des allgemeinern Ausdrucks „alles, was sein ist". Der Ochs und Esel ebenso wie der Acker standen damals im vollen Privateigenthum, und auch dieses Privateigenthum wird also durch das göttliche Gebot geschützt. —

7. „Sie sagen weiter," redet George den Papst an, „daß die Väter für ihre Kinder sorgen sollten und daß das Privateigenthum an Grund und Boden dazu nöthig sei, um ihnen diese Vorsorge zu ermöglichen. . . .[1] Also Ew. Heiligkeit glauben, es sei eine Pflicht der Väter, den Kindern nutzbringendes Eigenthum zu hinterlassen, das sie vor Noth und Elend in den Wechselfällen dieses irdischen Lebens schützen soll."[2] Vergleichen wir damit die Worte Leos XIII: „In Bezug auf die Wahl des Lebensstandes ist es der Freiheit eines jeden anheimgegeben, entweder den Rath des göttlichen Herrn zum enthaltsamen Leben zu befolgen oder in die Ehe zu treten. Kein menschliches Gesetz kann dem Menschen das natürliche und ursprüngliche Recht

[1] Offener Brief S. 39. [2] Ebd. S. 40.

auf die Ehe entziehen; keines kann den Hauptzweck dieser durch Gottes heilige Autorität seit der Erschaffung eingeführten Einrichtung irgendwie einschränken. ‚Wachset und mehret euch.' Mit diesen Worten war die Familie gegründet. Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt; sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugnisse und Pflichten. Wenn nun jedem Menschen als Einzelwesen die Natur das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen, verliehen hat, so muß sich dieses Recht auch im Menschen, insofern er Haupt einer Familie ist, finden; ja dasselbe besitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Mensch sich im häuslichen Kreise gleichsam ausdehnt. Ein dringendes Gesetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nöthige verschaffe, und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu versorgen, sie möglichst sicherzustellen gegen irdische Wechselfälle, sie in stand zu setzen, sich selbst vor Elend zu schützen; er ist es ja, der in den Kindern fortlebt und sich gleichsam in ihnen wiederholt. Wie soll er aber jenen Pflichten gegen die Kinder nachkommen können, wenn er ihnen nicht einen Besitz, welcher fruchtet, als Erbe hinterlassen darf?" [1] Dreierlei behauptet der Papst:

1) Der Familienvater hat als solcher das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen;

2) es liegt ihm die Pflicht ob, seinen Kindern den Lebensunterhalt und jegliche Pflege zu verschaffen (ut victu omnique cultu tueatur, quos ipse procreavit).

3) die Natur leitet ihn überdies an (a natura ipsa deducitur), zu wollen (ut *velit*), daß er dasjenige erwerbe,

[1] Encyklika Rerum novarum S. 18 (19).

wodurch die Kinder gegen irdische Wechselfälle sichergestellt würden. Das könne aber nur durch den Besitz fruchttragender Sachen (fructuosarum rerum possessione) geschehen. Mag dann auch Krankheit u. dgl. die Kinder an der körperlichen oder geistigen Arbeit behindern, sie sind durch den Besitz geschützt und nicht auf das Almosen anderer oder des Staates angewiesen.

Wird damit nun gesagt, jeder einzelne Vater habe die Pflicht, seinen Kindern Grundstücke zu hinterlassen? Wer nichts hat, der kann eben auch nichts hinterlassen. Andere werden ihren Kindern Kapitalien, andere Grundstücke übergeben. Vielleicht die meisten Väter müssen sich im wesentlichen darauf beschränken, die Kinder großzuziehen, ohne ihre Zukunft anders als durch eine gute Ausbildung sicherstellen zu können. Aber das hindert nicht, daß das Wollen und das Bestreben der Väter, ihren Kindern auch Eigenthum zu hinterlassen, durchaus gerecht, naturgemäß sei, und daß eine Gesellschaftsordnung, welche durch Abschaffung des Eigenthums diese erbliche Ueberlassung unmöglich machte, in Widerspruch zu den naturgemäßen und gerechten Wünschen des Vaterherzens treten würde. Durchaus gegenstandslos ist es darum, wenn George dem Papste vorhält: „Die Pflicht des Vaters gegen sein Kind kann doch nur eine allen Vätern mögliche Pflicht sein.“ [1] Leo XIII. verlangt eben nicht, daß jeder Vater Grundeigenthum hinterlasse, sondern nur, daß jeder Vater je nach seinen Verhältnissen für die Zukunft der Kinder Sorge trage. —

8. George wendet ferner ein: „Sie sind auch der Meinung, daß das Privateigenthumsrecht an Grund und Boden das Erwerbsleben anrege, den Wohlstand vermehre, die Menschen seßhaft mache und das Heimatsgefühl

[1] Offener Brief S. 42.

stärke."[1] Daß in dem Privateigenthum ein mächtiger Sporn des Erwerbslebens liegt, wagt George nicht zu bestreiten. Er übergeht diesen Punkt mit Stillschweigen und bestrebt sich nur darzuthun, daß es auch in seinem System an Anregungen nicht fehlen würde. Den hauptsächlichsten Antrieb zu einer intensiven Bearbeitung des Bodens erblickt nämlich George in der Sicherheit, die Früchte der Arbeit, die Arbeitserzeugnisse, ernten zu können. Diese Sicherheit aber glaubt er hinreichend gewahrt, sofern dem Bebauer des Landes nur ein dauerndes Besitzrecht, ohne Eigenthum, garantirt sei. „Im rohen Urzustande der menschlichen Gesellschaft, wo die ganze Thätigkeit sich auf Jagd, Fischfang und auf das Pflücken wildwachsender Früchte beschränkt, ist ein Privatbesitz an Grund und Boden nicht nothwendig. Sobald aber die Menschen anfangen, den Boden zu bebauen, sowie sie ihre Arbeit auf dauernde, am Boden haftende Werke verwenden, dann wird ein Privatbesitz an Land nothwendig, um das Eigenthumsrecht an den Arbeitserzeugnissen zu sichern. Denn wer möchte säen, ohne des ausschließlichen Besitzes des Bodens, der zum Ernten nöthig ist, gewiß zu sein? Wer würde kostbare Bauwerke errichten ohne ausschließliches Besitzrecht am Baugrund, welches allein ihm ermöglicht, den Nutzen aus seiner Arbeit und seiner Kapitalanlage zu ziehen?"[2] Allein George meint, die durch den Privatbesitz gewährte Sicherheit des Fruchterwerbes genüge, ja sie sei eine größere als beim heutigen Pachtsystem[3]. — Wir wollen nicht darüber streiten, ob die Sicherheit des Pächters größer wird, wenn der Eigenthümer des Bodens kein Privatmann, sondern der Staat ist. Uns genügt das stillschweigende Zugeständniß, daß sie wenigstens geringer ist als die Sicherheit, welche der heutige Privateigenthümer des Bodens hat. „Und in der That", sagt mit

[1] Offener Brief S. 44. [2] Ebd. S. 4. [3] Ebd. S. 44.

Recht Dr. Eugen Jäger, „wenn die Bodenbesitzreformer glauben, mit der bloßen Verpachtung[1] des Bodens auszukommen, so daß der Staat gewissermaßen nur die Grundrente bezöge und diese dann zugleich die alleinige Steuer (single tax) wäre, während der ganze Mehrbetrag in den Händen der Privatwirtschafter bliebe, so würden sie mit ihrer Socialreform bald ebenso scheitern, wie die Socialdemokratie mit ihrer communistischen Einrichtung von Production und Consumtion. Der Pächter, der nicht sicher ist, daß er und seine Erben den Grundbesitz dauernd behalten können (ein Beschluß der Regierung, ein ‚Gesetz' könnte ihn ja des Privatbesitzes berauben), wird schwerlich geneigt sein, Arbeit oder gar Kapital in nennenswerthem Maße dem Boden einzuverleiben, um so Ueberschüsse an Producten zu erzielen, deren weitere nutzbare und dauernde Verwerthung ihm ja fast unmöglich gemacht würde. Auch hier muß sehr bald ein Absterben der wirtschaftlichen Intensität eintreten." [2]

Beklagt Henry George die unnatürlichen und barbarisch elenden Wohnungsverhältnisse der großen Städte, weist er mit gerechter Entrüstung darauf hin, daß zahllose Leute in ihrem Vaterlande kein Heim besitzen, wenn er insbesondere für das heutige Italien die Worte des Tiberius Gracchus wiederholt: „Römer! Man nennt euch die Herren der Welt, und dennoch habt ihr kein Recht auf einen Fußbreit ihres Bodens! Die wilden Thiere haben ihre Höhlen, aber die

[1] Es verschlägt nichts, daß George die Leistung der Grundbesitzer an den Staat nicht als „Pachtzins", sondern als „Steuer" bezeichnet wissen will. Das Verhältniß zwischen Staat und Privatbesitzer bleibt doch ein der Pacht analoges.

[2] Denkschrift über die Lage der Landwirtschaft für den VI. Ausschuß der Kammer der Abgeordneten. Beilage 375 zu den Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, II (München 1894), 1292.

Krieger Italiens besitzen nur Wasser und Luft!" so finden diese Klagen im Herzen Leos XIII. gewiß den lebhaftesten Widerhall. Aber nicht das Eigenthum an sich, sondern Mißbrauch vielfacher Art verschuldet auch jene Noth, ein Mißbrauch, der keineswegs an die Institution des Privateigenthums geknüpft ist, ein Mißbrauch, der am allerwenigsten dadurch beseitigt werden kann, daß nun *allen* das eigene Heim im Vaterlande genommen wird.

9. Auch der letzte Einwand, den George gegen die Beweisführung Leos XIII. erhebt, bringt nur neue Mißverständnisse zu Tage: „Schließlich sind Sie noch der Ansicht, das Recht auf Besitz von Privateigenthum an Grund und Boden sei ein *natürliches* und komme *nicht vom Menschen*; der Staat habe kein Recht, es abzuschaffen; den Bodenwerth durch eine Steuer zu nehmen, würde ungerecht und grausam gegen die Privateigenthümer sein." [1]

Es will uns scheinen, daß George nicht wußte, was man unter „natürlichem Rechte" versteht. Andernfalls würde er schwerlich, nachdem er früher bereits bestritten, daß „der Ursprung des Privateigenthums am Grund und Boden die menschliche Vernunft" sei, in einem neuen, gesonderten Punkte abermals die naturrechtliche Begründung des Privatlandeigenthums in Abrede stellen können.

Das *Naturrecht* kommt von *Gott* als dem höchsten Gesetzgeber. Aber der Herold dieses Gesetzgebers, das Manifestativprincip des natürlichen Rechtes, ist die menschliche *Vernunft*. Widerstrebt also das Privateigenthum am Boden der menschlichen Vernunft, so steht es ebenso im Widerspruch mit dem Naturgesetze Gottes. Erscheint es dagegen als eine Forderung der menschlichen Vernunft, wie Leo XIII. in überzeugender Weise darlegt, so würde der Versuch seiner Be-

[1] Offener Brief S. 45.

seitigung zugleich eine Uebertretung des natürlichen Rechtes, der von Gott für den Menschen und die menschliche Gesellschaft gewollten Ordnung, einschließen. Das Naturrecht, wie die Vernunft es verkündigt, enthält lediglich die allgemeinen Rechtsgründe des Privateigenthums, verleiht nicht durch sich selbst die besondern Rechtstitel in concreto. Mit andern Worten: das natürliche Recht lehrt die Berechtigung und Nothwendigkeit des Privateigenthums als Institution und damit das Recht des Menschen, auf diese oder jene juridisch und moralisch zulässige Weise Eigenthum zu erwerben. Aber das Naturrecht stellt nicht selbst die concrete Beziehung einer einzelnen Sache zu einer einzelnen Person her, überläßt dieses vielmehr der Thätigkeit des Menschen. Und doch scheint gerade das Georges Auffassung von der „naturrechtlichen" Begründung des Privateigenthums zu sein. Oder würde er sonst folgende Worte haben niederschreiben können: „Wer wird es wagen, das persönliche Eigenthumsrecht an Grund und Boden auf eine unmittelbare Bewilligung vom Schöpfer des Erdbodens zurückzuführen? In welcher Weise gibt die Natur ein solches Eigenthumsrecht? Erkennt sie es in irgend einer Weise an? Kann irgend jemand durch den Unterschied im Wuchs, im Gesicht, in Statur oder Hautfarbe, durch Section ihrer Leichname oder durch eine Analyse ihrer Kräfte und Bedürfnisse nachweisen, daß der eine Mensch zum Grundeigenthümer, der andere zum Pächter von der Natur vorherbestimmt ist?" [1] Allerdings liefert die Physiologie, Chemie oder Anatomie keine Rechtstitel des Eigenthums. Die Bezeichnung des individuellen Eigenthümers vollzieht sich auf andere Weise, durch seine eigene That, seine Arbeit, den Fruchterwerb u. s. w. Und daß diese Thatsachen in concreto für diese Person ein Eigenthumsrecht an dieser Sache begründen, — das lehrt auch die Vernunft,

[1] Offener Brief S. 46.

das natürliche Recht, welches jene Thatsachen mit ihrer Rechtswirkung bekleidet. —

10. Nur noch ein Wort zum Schluß. George glaubte, der Staat habe die Befugniß, das Privateigenthum an Grund und Boden abzuschaffen, da er es gewesen, welcher dasselbe eingeführt. Und er verargte es dem Papste, daß er die entgegengesetzte Ansicht vertritt. Es ist das um so auffallender, da George vorher bereits einen jeden Absolutismus in der Wurzel vernichtenden Ausspruch des Papstes vollauf gebilligt hat[1]. Wir meinen das Wort der Encyklika: „Der Mensch ist älter als der Staat, und er besaß das Recht auf Erhaltung seines körperlichen Daseins, ehe es einen Staat gegeben."[2] Ist der Mensch älter als der Staat, was befugt dann den Staat, jene ursprünglichen Rechte den Individuen und Familien zu rauben? Ist er etwa zu diesem Zwecke gegründet worden? Haben die Menschen sich zu staatlichen Gemeinschaften vereinigt, um es *schlechter* zu haben als zuvor? Oder ist es nicht gerade eine der wesentlichen Aufgaben des Staates, die zeitlich und logisch frühern Rechte der Bürger zu schützen? Auf welchen Titel soll sich denn das Eigenthum des Staates am Grund und Boden stützen? Müßte es daher nicht als eine Gewaltthat sondergleichen erscheinen, wenn der Staat etwa, wie George es wollte, durch eine einzige die Grundrente völlig absorbirende Steuer „den ganzen Werth des Grundeigenthumsrechtes zu Gunsten der Volksgemeinschaft wegnähme"?[3] Wir geben zu, daß die fortschreitende Concentration des Grundbesitzes in den Latifundienländern nicht ohne „Räubereien" im engern und weitern Sinne des Wortes sich vollzog und vollzieht. Aber das ist alles ja doch nur ein Kinderspiel

[1] Offener Brief S. 7.
[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).
[3] Offener Brief S. 47.

gegen den grandiosen „Raub", den George vorzuschlagen den Muth hatte. —

Wir haben vielleicht ausführlicher über George gesprochen, als dessen socialpolitische Bedeutung erheischt. Allein es war ja nicht der Socialreformer George, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, sondern der Kritiker des päpstlichen Rundschreibens Rerum novarum und der Gegner einer naturrechtlichen Begründung des Privateigenthums am Boden. George gilt überdies als der scharfsinnigste und gewandteste unter den modernen Agrarsocialisten; eben darum mußte seinen Einwendungen größere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

7. Die Erwerbung des Eigenthums.

1. Unsere bisherigen Erörterungen beschäftigten sich mit dem Ursprung und den naturrechtlichen Grundlagen der Eigenthumsinstitution im allgemeinen.

Es erübrigt die Frage: Auf welche Weise entsteht das Eigenthum im besondern, d. h. das Eigenthum einer physischen oder moralischen Person an einer concreten Sache? Wie wird das Eigenthumsrecht an einem Einzelding für jemand oder von jemand erworben?

Jeder Mensch hat von Natur aus das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen. Das folgt aus unsern Beweisen für die Nothwendigkeit und Berechtigung der Privateigenthumsinstitution. Denn jeder Mensch hat von Natur aus das unzweifelhafte Recht, sein Leben zu erhalten, vernunftgemäß für die Zukunft zu sichern und zu vervollkommnen. Jedem steht das Recht zu, eine Familie zu gründen und für diese dauernd zu sorgen. Jeder hat endlich das Recht, die Früchte seines Fleißes zu genießen, mögen diese Früchte physische Producte der Arbeit oder Lohn für eine in fremdem Dienste vollzogene Arbeit sein.

Die Natur selbst hat jedoch niemand ein actuelles Eigenthum an irgend welchen Gegenständen verliehen, — nicht den einzelnen Individuen; wer wollte behaupten, der A besitze jenes Haus, der B jenen Acker unmittelbar von der Natur? Auch nicht der ganzen Menschheit im collectiven Sinne. Hätte nämlich von Natur aus ein derartiges positives und actuelles Collectiveigenthum bestanden, so würde der einzelne bei dem Erwerbe und dem Gebrauche der Güter stets von dem Willen, der Einwilligung aller übrigen Menschen als der ursprünglichen Miteigenthümer abhängig sein. Nun aber kann unmöglich ein Recht, das unmittelbar aus der Natur, wie sie in jedem einzelnen Menschen ganz und vollkommen sich vorfindet, hervorquillt, von der Willkür anderer Personen völlig abhängig sein. Also widerspricht die Annahme eines natürlichen, positiven Collectiveigenthums der Vernunft ebensosehr wie den ältesten Nachweisen der Geschichte [1].

2. Hat aber die Natur niemand ein actuelles Eigenthum verliehen, so kann ich ganz richtig sagen: Von Natur aus ist alles allen gemein, aber:

Erstens: nicht im positiven, sondern im negativen Sinne gemein, weil die Güter niemand actuell, dagegen allen potentiell gehören. Es sind res nullius, und weder ein einzelner Mensch noch die ganze Menschheit hat das Recht, irgend jemand von ihrem Erwerbe, ihrem Gebrauche auszuschließen [2]. Dieser sogen. „negativen Gütergemeinschaft" gehörten zu allen

[1] Vgl. unsere frühern Ausführungen S. 213 ff.

[2] Allerdings enthält die ursprüngliche communio bonorum neben dem negativen Momente (daß die Natur keine Theilung der Güter vollzog) auch ein positives Moment, insofern nämlich das natürliche Recht allen die Befugniß verlieh, jede Sache zu gebrauchen und als Eigenthum zu erwerben, — solange sie noch nicht von einem andern occupirt war. Cf. *Lessius*, De iustitia et iure lib. 2, c. 5, n. 4.

Zeiten und gehören auch heute noch diejenigen Güter an, welche res nullius waren oder geblieben sind.

Zweitens: nicht im collectiven Sinne, als wenn alle Menschen zusammen, wie die Glieder einer Gesellschaft, von Natur aus[1] ein gemeinschaftliches potentielles oder actuelles Eigenthum an den Gütern dieser Erde besäßen, — sondern im distributiven Sinne, da jeder einzelne von Natur aus zwar kein actuelles, aber doch ein potentielles Eigenthumsrecht hat, d. h. das Recht, die Güter zu erwerben. Von Natur aus gehören die einzelnen Güter dem einen nicht mehr wie dem andern, können daher entweder von dem einen oder dem andern oder auch von vielen zusammen erworben werden. Der Erwerb des actuellen Eigenthums an einer Sache ist daher ein disjunctiver.

3. Weil die Natur niemand das actuelle Eigenthumsrecht an einer concreten Sache verleiht, so bedarf es irgend einer menschlichen Thatsache, durch deren Vermittlung das Eigenthum an einem bestimmten Einzeldinge, sei es von einer einzelnen Person, sei es von einer Gesamtheit von Personen, erworben wird.

Dem gegenüber hat man eingewendet, eine bloße Thatsache könne doch unmöglich ein Recht begründen, dazu ein Recht, welches das potentielle Eigenthumsrecht aller andern Menschen an der in Frage stehenden Sache aufhebe. Gerade darum glaubte Pufendorf zur rechtlichen Begründung des Eigenthums der Annahme einer Einwilligung der übrigen Menschen nicht entrathen zu können[2]. Allein Pufendorf über-

[1] Damit wird keineswegs bestritten, daß die Occupation nicht bloß von dem einzelnen, distributive, sondern auch von vielen zusammen (einem Stamm u. dgl.), collective, geschehen konnte. Ob, wo und wieweit dies in Wirklichkeit geschah, — das ist eine rein historische Frage.

[2] Vgl. oben S. 210 ff.

sah, daß nicht die Thatsache *für sich allein* das concrete Eigenthumsrecht begründet, sondern die Thatsache *in Verbindung* mit einem *Rechtssatze*, aus dem sie ihre juridische Kraft entlehnt. Ohne einen derartigen *rechtlichen Erwerbstitel* gibt es keinen rechtmäßigen, d. i. dem Recht gemäßen Erwerb.

4. Zwei Momente gehören nämlich zu einem sogen. „*Rechtstitel*" des Eigenthumserwerbes: ein allgemeiner *Rechtssatz* und eine *Thatsache*, durch welche jener Rechtssatz auf einen speciellen Fall angewendet wird.

So wäre z. B. folgendes allgemeine Princip ein Rechtssatz: „Ein jeder, der durch rechtmäßigen Kauf oder rechtmäßige Schenkung eine Sache für sich erworben hat, besitzt Eigenthumsrecht an dieser Sache." In der Voraussetzung der Richtigkeit und juridischen Wirksamkeit jenes allgemeinen Princips müßte nun offenbar eine bestimmte Person als Eigenthümerin einer concreten Sache anerkannt werden, sofern sie nur die Thatsache der Schenkung oder des Kaufes nachweisen könnte.

„Man kann deshalb", sagt *Cathrein*[1], „die Rechtsbefugniß als eine Art wenigstens virtueller Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ansehen, dessen Obersatz ein allgemeiner Rechtssatz, der Untersatz aber eine bestimmte concrete Thatsache ist":

Wer rechtmäßig einen Gegenstand kauft, erwirbt Eigenthum an demselben. (*Rechtssatz.*)

Nun aber hat A jenen Gegenstand rechtmäßig gekauft. (*Thatsache.*)

Also ist er der Eigenthümer desselben. (*Rechtsbefugniß.*)

Der Rechtssatz allein oder in Verbindung mit der Thatsache ist in Wahrheit der eigentliche titulus iuris. Allein

[1] Moralphilosophie I (3. Aufl.), 490 f.

nach dem juridischen Sprachgebrauche wird gewöhnlich die Thatsache, der Kauf, die Schenkung u. s. w. als Rechtstitel bezeichnet, weil man den allgemeinen Rechtssatz als selbstverständlich stillschweigend voraussetzt.

5. Es fragt sich nun: Welches sind die Rechtstitel für die Erwerbung des Eigenthums, oder wie man auch sich ausdrückt, die rechtlichen Erwerbstitel des Eigenthums?

Man unterscheidet natürliche und positive Rechts- oder Erwerbstitel, je nachdem sie ihre Kraft aus dem natürlichen oder positiven Rechte herleiten. Es kann z. B. durch staatliches Gesetz Personen ein Erbrecht verliehen werden, welches im natürlichen Rechte eine klare und bestimmte Begründung nicht besitzt. Ebenso kann z. B. der Richter im Theilungsverfahren durch adiudicatio Eigenthum begründen.

Eine andere Eintheilung unterscheidet zwischen originären und derivativen, ursprünglichen und abgeleiteten Erwerbstiteln. Die „ursprünglichen", „originären" Erwerbstitel sind solche, welche das Eigenthum an einer Sache gewähren, an welcher bisher ein Eigenthumsrecht nicht bestanden hatte. „Derivativ", „abgeleitet" dagegen heißen jene Erwerbstitel, vermöge deren ein bereits bestehendes Eigenthumsrecht von einer Person auf die andere übertragen wird.

Wir handeln hier von den natürlichen, und zwar an erster Stelle von den originären Erwerbstiteln.

6. Der ursprünglichen Erwerbstitel gibt es drei: Occupatio, Besitzergreifung; — Accessio, Zuwachs; — Industria oder Labor, Arbeit. — Beginnen wir mit der *Occupatio*, Besitzergreifung[1]. Der Grund, warum sie als Erwerbstitel gelten muß, ist leicht zu erkennen.

[1] Die Schwierigkeit, welche wir soeben besprachen, daß nämlich eine Thatsache nicht Rechtsgrund des Eigenthums sein könne, löst Liberatore (Grundsätze der Volkswirtschaft [Innsbruck 1891]

Jeder Mensch hat das Recht und die Pflicht, sein Leben zu erhalten. Dazu bedarf er der materiellen Güter. Er hat also auch ein Recht, diese Dinge zu *gebrauchen*. Nun aber setzt der Gebrauch einer Sache deren *Besitz* voraus. Der Besitz ferner an einem Dinge, welches noch niemand gehört, wird hergestellt durch die *Besitzergreifung*. Also hat jeder Mensch die rechtliche Befugniß, materielle Dinge, die in niemandes Eigenthum stehen, d. i. herrenlose Güter, in Besitz zu nehmen, zu occupiren.

S. 183) bezüglich der Occupation, indem er zwischen dem *bestimmenden* und *berechtigenden* Princip des Eigenthums unterscheidet, in folgender Weise: „Das berechtigende Princip des Eigenthums ist die Natur, welche dem Menschen die Herrschaft über die geringern, für ihn geschaffenen Dinge gegeben und ihn vorsehend und gesellschaftlich und folglich zum dauernden Eigenthumsbesitz geeignet gemacht hat. Durch die Occupation geschieht nichts anderes, als daß ein solcher Besitz mit Bezug auf Dinge, die keinem andern gehören, und die man daher nehmen kann, ohne irgend jemand zu nahe zu treten, fest bestimmt wird. Und es ist eine Eigenschaft jedes Rechtes, welches aus der Natur in unbestimmter und abstracter Weise entspringt, daß es nur durch eine Thatsache concret und individuell werden kann. Die Zustimmung der Eheleute ist eine Thatsache; nichtsdestoweniger bestimmt sie concreterweise das eheliche Recht. Die Zeugung ist eine Thatsache; gleichwohl bestimmt sie im besondern das Vaterrecht. Aehnliches geschieht hier: die Occupation ist eine Thatsache, aber sie ist eine solche, welche dazu dient, ein von der Natur dem Menschen unbestimmt gegebenes Recht zu bestimmen." — Der größern Klarheit wegen unterscheiden wir ein doppeltes „berechtigendes Princip": 1. den Rechtsgrund der Eigenthums*institution*, welcher mit den für die Nothwendigkeit und Berechtigung des Eigenthums vorgebrachten Gründen gegeben ist; 2. den Rechtssatz, welcher gewisse *Arten* von Thatsachen *im allgemeinen* als naturrechtlich geeignet erklärt, *concretes* Eigenthum zu erwerben. Und damit beschäftigen wir uns an dieser Stelle, wo der Nachweis erbracht wird, daß die Occupation, Arbeit u. s. w. derartige Thatsachen seien und darum das sachlich unbestimmte Recht, Eigenthum zu erwerben, in ein sachlich bestimmtes Recht umwandeln können.

Wäre die Besitzergreifung herrenloser Güter dem Menschen verwehrt, so würde hierdurch das ihm verliehene Recht, Eigenthum zu erwerben, bedeutungslos gemacht. Das erste Eigenthum konnte jedenfalls nicht anders als durch Occupation erworben werden.

Damit die Besitzergreifung für den Occupanten Eigenthum erwerbe, müssen jedoch mehrere Bedingungen erfüllt werden.

Auf seiten des Objectes wird vorausgesetzt, daß dieses herrenlos sei. Denn die Occupation erwirbt das Eigenthum, aber es zerstört dasselbe nicht. Sind die Dinge bereits von jemand erworben, so hat der rechtmäßige Eigenthümer das Recht, die Sache als die seinige zu betrachten und jeden von derselben auszuschließen. Von abermaliger Occupation einer bereits im Eigenthum befindlichen Sache kann also keine Rede sein. Die Dinge selbst sind endlich von Natur aus meist so geartet, daß sie unmöglich den Bedürfnissen mehrerer Personen zugleich dienen können[1].

Auf seiten des Besitzergreifers müssen zwei Momente zusammentreffen: der Wille, die Sache als Eigenthum zu erwerben (*animus* rem *sibi* habendi). Denn die Absicht, eine Sache zu besitzen, ist nicht identisch mit dem Willen, die Sache als Eigenthum zu besitzen. Auch der Inhaber eines Depo-

[1] Auch heute gibt es noch herrenlose Gegenstände, an denen der Rechtstitel der Occupation zur Geltung kommen kann, z. B. das Wild des Feldes und Waldes, der Vogel in der Luft, die Fische der großen Flüsse und des Meeres, wild wachsende Früchte u. dgl. — Ebenfalls rechnet die Jurisprudenz hierher res derelictae, Sachen, die von dem bisherigen Eigenthümer preisgegeben sind mit der Absicht, das Eigenthum nicht mehr haben zu wollen. (Die bloße Aufgabe des Besitzes ohne jene Absicht ist noch kein Aufgeben des Eigenthums. Man denke z. B. an die Waren, die aus dem Schiff geworfen werden, um dasselbe zu erleichtern.) Ebenfalls wird der Schatz hierher gerechnet, welcher so lange verborgen war, daß niemand sich mehr als Eigenthümer ausweisen kann.

situms z. B. besitzt das Object, aber er will es nicht besitzen als Eigenthümer. Sodann ist erfordert die äußere Kennzeichnung des vollzogenen Eigenthumserwerbes. Da dem Rechte des einen immer und wesentlich eine Pflicht des andern entspricht, so muß bei der Begründung des ersten Eigenthums an einer Sache der vollzogene Eigenthumserwerb durch deutliche Zeichen erkennbar gemacht werden. Eine Pflicht, die nicht erkannt werden kann, ist eben keine Pflicht. Als Kennzeichen aber gelten z. B. bei der Jagd, dem Fischfang die thatsächliche Ergreifung des Objectes; beim Grund und Boden seine Cultivirung, Beackerung, Umhegung u. dgl. [1]

Es dürfte jemand einwenden: Wenn durch die Occupation das Eigenthum an den concreten Einzeldingen begründet wird und ursprünglich begründet werden mußte, so hängt ja die Einführung der ganzen Eigenthumsinstitution von der Occupation ab. Nun ist aber die Occupation ein freier Act des Menschen. Also kann auch die Eigenthumsinstitution nicht als eine natürliche bezeichnet werden, weil das Natürliche niemals von der freien Willkür des Menschen abhängt.

Diesem Bedenken stellt Taparelli [2] ein anderes, gleichwerthiges gegenüber: „Man sage mir zuerst: ist das Factum der Ehe ein dem Menschen freier Act? Ganz gewiß. Also werden auch die ehelichen

[1] Vgl. A. M. Weiß O. Pr., Sociale Frage und sociale Ordnung I (3. Aufl.), 371. „Auch die sogen. erste Besitzergreifung ist nicht eine bloße Willenserklärung, sondern eine wirkliche Anwendung der körperlichen und geistigen Kräfte. Die Vorstellung der Socialisten, als rühre der Besitz von einer müheloſen Willenserklärung, höchstens von einer gerichtlichen Urkunde her, ist in hohem Grade kindisch und schmeckt mehr nach Stubengelehrtenwitz, als man bei ihnen suchen sollte. Man möchte denken, ihnen dürfte es am ehesten klar sein, daß die erste Urbarmachung des Bodens oder die Abteufung eines Bergwerkes nicht so ganz ohne Anstrengung der Hände und ohne ernstliche geistige Mühe von statten gehe, und daß diese Arbeit nur die Vorläuferin von tausend weitern ist."

[2] A. a. O. I, Nr. 409. — Vgl. auch Cathrein, Moralphilosophie II (3. Aufl.), 292.

und elterlichen Rechte keine natürliche Einrichtung sein?" Jeder wird aus diesem Beispiele mit Leichtigkeit die Lösung des Bedenkens entnehmen können. Die Occupation ist für den einzelnen Menschen und im einzelnen Falle ein freier Act, genau so wie die Eheschließung. Betrachte ich aber die Menschheit im großen und ganzen, so werden stets viele, ja die meisten und zwar unter dem Einfluß und Antrieb der vernünftigen Natur diesen freien Act vollziehen. Es mögen einzelne aus höhern Beweggründen auf die Ehe verzichten. Nie wird es die ganze Menschheit thun. Wer wollte nun aber deshalb, weil keine den einzelnen zwingende Nothwendigkeit vorliegt, die Ehe als eine willkürliche Einrichtung des Menschengeschlechtes bezeichnen? [1]

7. Der zweite ursprüngliche Erwerbstitel ist die *Accessio*, der Zuwachs. Der Zuwachs kann auf doppelte Weise erfolgen: einmal durch die Natur mit ihren Kräften. Die natürlichen Producte einer mir gehörigen Sache fallen in mein Eigenthum. Eine derartige Verbesserung oder Vermehrung ist ebenso wie die entgegengesetzte Möglichkeit der Verschlechterung eine Folge der natürlichen Eigenschaften der Sachen. Wer diese als Eigenthum erworben hatte, wollte sie haben, wie sie sind, und jenen Nutzen daraus ziehen, den sie ihrer Natur nach hervorbringen [2]. Sodann kann durch

[1] Vgl. oben S. 295 nebst Anm. 2. Man beachte, wie unsere Beweise für die Privateigenthumsinstitution wohl unterschieden zwischen natürlicher Berechtigung, stabiles Eigenthum zu erwerben, die für den einzelnen Menschen gilt, und andererseits natürlicher Nothwendigkeit des Eigenthums, welche für die ganze Gesellschaft behauptet und erwiesen wurde.

[2] Taparelli a. a. O. I, Nr. 412. — Ebenso entspricht es der Vernunft, daß, was als Theil mit einem mir gehörigen Dinge sich verbindet, auch wenn es nicht Product meines Eigenthums ist, dennoch in mein Eigenthum falle, sofern es im Verhältniß zu dem mir gehörigen Dinge als Nebensache betrachtet werden kann. „Accessorium sequitur principale." Für schwierigere Fälle wird das positive Gesetz bestimmen müssen, was als Hauptsache zu gelten hat, wie überhaupt die nähern Bestimmungen über Eigenthumserwerb durch alluvio, commixtio u. s. w. Sache des positiven Rechtes ist.

die gesellschaftlichen Verhältnisse ein Zuwachs des Werthes, ein „Mehrwerth" des mir gehörigen Objectes zur Entstehung gelangen. So erfolgt z. B. bei gesteigerter Nachfrage ein Werthzuwachs meiner Waren, bei Erweiterung der Stadt ein Steigen des Werthes meines Grundstückes u. dgl.[1] Wer Eigenthümer der Sache vor Entstehung ihres Mehrwerthes war, bleibt ebenfalls ihr Eigenthümer nach Entstehung desselben. Der neu entstandene Werth fällt daher in das Eigenthum des bisherigen Herrn der Sache, mit welcher eben jener Werth verbunden ist.

8. Der dritte ursprüngliche Erwerbstitel ist die Arbeit, *industria* oder *labor*[2]. Der Mensch hat kein Eigenthum an der eigenen Persönlichkeit, weil er nicht sein eigenes Ziel und nicht sein eigener Herr sein kann. Aber er darf seine Kräfte wie die seinigen benutzen, hat an denselben ein Nutzeigenthum und darum ein volles Eigenthum an den Acten seiner Fähigkeiten und deren Früchten. Damit nun ein Eigenthum an den Früchten der Arbeit praktisch überhaupt möglich sei, ist es nothwendig, daß die Eigenthumsinstitution — so folgerten wir oben[3] — in der Gesellschaft zu Recht bestehe. An dieser Stelle handelt es sich nicht mehr um die Eigenthumsinstitution im allgemeinen, sondern um die Erwerbung des concreten Eigenthums an einer einzelnen Sache. Es fragt sich also, ob und unter welchen Voraussetzungen die Arbeit Erwerbstitel werden könne. Wir behaupten nun:

Erstens: Die Arbeit ist wirklicher Erwerbstitel. Denn der Mensch hat unbestreitbar ein Recht auf die Früchte seiner Arbeit. Diese fallen daher in sein Eigenthum.

[1] Vgl. „Kölner Korrespondenz", herausgegeben von Dr. P. Oberdörffer, 7. Jahrgang, Heft 2/3, S. 38.

[2] Aber nicht der einzige Erwerbstitel. Die Socialisten lehren, liberalen Philosophen und Oekonomen folgend: jeder habe nur auf das Product seiner Arbeit Anspruch. [3] Vgl. S. 270 ff.

Zweitens: Die Arbeit ist ein ursprünglicher Erwerbstitel. Denn die Frucht der Arbeit ist etwas Neues, was durch die Arbeit entsteht und daher noch nicht im Eigenthume jemandes gestanden hat, von dem der Arbeiter sein Eigenthumsrecht ableiten müßte.

Drittens: Aber die Arbeit kann nicht der ursprünglichste Erwerbstitel sein. Würde der Mensch eine Sache durch seine Arbeit erschaffen[1] können, dann müßte die Frucht einer solchen Thätigkeit unbedingt dem Eigenthum des Arbeiters zufallen. Doch der Mensch kann nichts erschaffen. Seine Thätigkeit hat stets eine bereits vorliegende Materie zum Gegenstande, den Boden, den er bearbeitet, den Stoff, dem er eine neue Gestalt und Form verleiht. Mit dieser vorliegenden Materie nun ist das durch menschliche Arbeit Erzeugte in der Regel aufs engste verbunden. Soll also der Mensch die Umänderung des Stoffes, die neue Form, die neuen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche allein das von der Arbeit Erzeugte, das eigentliche Product, die unmittelbare Frucht der Arbeit darstellen, als Eigenthum gewinnen, so muß er zugleich auch Eigenthümer des Stoffes selbst sein, welcher durch die Arbeit zum Träger der neuen Form, der neuen Eigenschaften geworden ist.

War nun der Producent selbst bereits vor der Production Eigenthümer des Bodens, des Stoffes, so fällt ohne weiteres auch das Product, das Erzeugte, in das Eigenthum des Producenten.

Handelt es sich dagegen um herrenlose Sachen, welche zum Gegenstande der productiven Thätigkeit gemacht werden,

[1] Die Erschaffung ist „productio rei ex nihilo *sui* et ex nihilo *subiecti*“; „ex nihilo *sui*“, d. i. es muß ein Etwas sein, das vorher nicht da war; „ex nihilo *subiecti*“: dieses Etwas darf nicht bloß eine neue Form, die Umgestaltung einer bereits vorliegenden Materie sein.

so erwirbt der Bearbeiter auch das Eigenthum am Stoffe, und zwar deshalb, weil die Arbeit in diesem Falle die Occupation voraussetzt, ja gewissermaßen selbst als eine qualificirte Occupation bezeichnet werden kann. — Cathrein[1] zeigt in überzeugender Weise, warum hier die Arbeit nicht der ursprünglichste Erwerbstitel sei: „Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und trage ihn in sein Haus, um ihn gelegentlich zu einem Tisch oder zu einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige kommen und ihm das Stück Holz vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebensowenig, als man einem andern die Fische oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in seine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, daß das Fangen oder Heimtragen auch eine Arbeit sei. Denn wenn die Arbeit im Gegensatz zur bloßen Besitzergreifung als ursprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, so versteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgestaltung und Verbesserung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menschliche Bethätigung ist allerdings ein ursprünglicher Eigenthumserwerb unmöglich. Auch die Besitzergreifung ist eine Thätigkeit. Aber selbst in den Fällen, wo dieselbe viele Mühe kostet, wie z. B. langes Aufsuchen und Verfolgen des Wildes, ist der eigentliche Erwerbstitel nicht diese vorausgehende Mühe, sondern der Act der eigentlichen Besitznahme, z. B. der glückliche Schuß oder Wurf. Ohne diesen Act wird trotz aller Mühe kein Eigenthum erworben."

Hat endlich jemand einen Stoff, der bereits in *fremdem Eigenthum* steht, zum Gegenstande seiner Arbeit gewählt, so fällt die neue Form, die Umgestaltung und Verbesserung, welche das Product der Arbeit darstellt, an und für sich in das Eigenthum dessen, dem der Stoff gehört. Der Grund

[1] Moralphilosophie II (3. Aufl.), 303.

hierfür liegt auf der Hand. Die neue Form, die neuen Eigenschaften, die Verbesserungen bilden einen Theil des Stoffes und folgen als Theil dem Eigenthum des Ganzen. Die Früchte, die infolge der Bearbeitung des Bodens aus diesem entstehen, sind überdies theilweise ein natürlicher Zuwachs (accessio), insofern an ihrer Hervorbringung auch und zwar unmittelbar die natürlichen Kräfte und Eigenschaften des Ackers mitgewirkt haben. Die Umgestaltung aber, welche ein Stoff, z. B. der Marmor, das Holz, gefunden hat, ist zwar ein bloß künstlicher Zuwachs und führt sich auf die Arbeit allein als principale Wirkursache der Veränderung zurück. Gleichwohl erwirbt die Arbeit hier nicht das Eigenthum des Stoffes, weil sie vom Standpunkte des Naturrechtes aus betrachtet kein Rechtstitel zur Zerstörung des Eigenthums, sondern lediglich zum Erwerb des Eigenthums ist, selbstverständlich nur dort, wo dieser Erwerb physisch und rechtlich möglich ist.

Man wird hier jedoch zwischen einer dreifachen Voraussetzung unterscheiden müssen:

Jemand hat ohne Wissen und Willen des Eigenthümers einen Gegenstand bearbeitet oder verarbeitet mit dem Bewußtsein, daß dieser Gegenstand fremdes Eigenthum sei. Es ist der Fall der *mala fides*. Niemand wird eine solche Arbeit als Rechtstitel des Eigenthumserwerbes anerkennen, er müßte denn der Meinung sein, daß die Ungerechtigkeit selbst, die Verletzung fremden Rechtes, im stande wäre, ein Recht, d. i. eine moralische Befugniß, für den Vollzieher der Rechtsverletzung zu begründen.

Nehmen wir den andern Fall. Jemand hat im Dienste eines andern dessen Acker bestellt, dessen Rohstoffe verarbeitet. — Beziehungen, die von der Natur selbst nicht unmittelbar geschaffen sind, können und dürfen in vielen Fällen durch den freien Willen der Menschen eingeführt werden.

So steht z. B. nichts im Wege, daß jemand seine Fähigkeiten und Kräfte in den Dienst eines andern stellt. Im Gegentheil bildet diese Art der Verfügung sogar einen Bestandtheil des Rechtes, vermöge dessen der Mensch über seine Kräfte als etwas ihm Gehöriges disponiren darf. Niemals zwar wird es gestattet sein, die eigene Persönlichkeit wie eine Sache dem andern zu übergeben. Stets besitzt und bewahrt auch der niedrigste Knecht in Gott das letzte und höchste Ziel seines Lebens und Strebens, hiermit zugleich unveräußerliche Rechtsansprüche auf alles, was zur wahren Menschenwürde gehört. Aber der Menschenwürde widerspricht es keineswegs, daß der eine dem andern dient. Nicht selten sogar wird der Mensch in einem solchen Abhängigkeitsverhältniß eine bessere und sicherere Gewähr seiner Existenz und der dazu nothwendigen Mittel finden, als wenn er ganz auf sich selbst gestellt wäre. Ueberall nun, wo an Stelle der ursprünglichen Unabhängigkeit ein solches positives Dienstverhältniß getreten ist, da hört die Arbeit auf, Erwerbstitel des Eigenthums am unmittelbaren, physischen Producte der Arbeit zu sein, weil — abgesehen von allem andern — schon in Kraft des rechtlichen Dienstverhältnisses das Product *für den Herrn* hergestellt wird[1]. Die „Frucht der Arbeit", der „Ertrag der Arbeit"

[1] Man sage nicht, Leo XIII. habe mit dem Satze: „Wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat" (Encykl. S. 17), etwa in einem gewissen socialistischen Sinne das Eigenthum am Arbeitsproducte auch dem in fremdem Dienste stehenden Arbeiter zuerkennen wollen. Die Annahme wäre denn doch zu naiv. Der Papst hätte dann in gleichem Athemzuge dem ersten Erwerber einer Sache das ausschließliche und dauernde Eigenthumsrecht an derselben zuerkannt — ein Recht, von dem Leo XIII. sagt, daß niemand es „in irgend einer Weise" verletzen dürfe — und zugleich doch wieder gestattet, das Object durch Aufwendung von Arbeit und als Frucht derselben dem rechtmäßigen Eigenthümer zu entwinden. — Ueberdies

für denjenigen aber, der seine Kräfte in den Dienst eines andern gestellt hat, ist hier der gerechte Lohn, der auf Grund jener Dienstleistungen dem Arbeitenden gewährt werden muß.

Die dritte Voraussetzung wäre: Jemand hat *bona* fide, d. h. ohne zu wissen, daß der Stoff, den er zum Gegenstand seiner Arbeit macht, einem andern gehört, diesen fremden Stoff bearbeitet oder verarbeitet. — In diesem Falle entspricht es, wenn auch nicht den Forderungen des strengen Rechtes, so doch der Billigkeit, daß unter gewissen Voraussetzungen das Eigenthum an dem fremden Stoffe dem Producenten zufalle, wobei derselbe den bisherigen Eigenthümer des Stoffes entschädigen muß. Das positive Recht hat darum auch vielfach in diesem Sinne entschieden. So z. B. das römische Recht[1] in seinen Grundsätzen über „Specification", d. i. Neugestaltung einer Sache durch Arbeit. Wer einen fremden Stoff dergestalt verarbeitet, daß er als eine neue Sache erscheint, hat an dieser neuen Sache und somit auch am Stoffe das Eigenthum erworben. Die Umgestaltung muß also eine durchgreifende sein, so daß die frühere Gestalt nicht wiederhergestellt werden kann, und die Sache nach den Begriffen des Verkehres als eine andere, neue erscheint. Bloßes Zerstören oder Färben z. B. würde daher nicht genügen,

---

erkennt die Encyklika wiederholt das Lohnverhältniß an sich als der Gerechtigkeit entsprechend an. — Der Papst will eben mit dem Satze: „Wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum dem, der die Arbeit vollzogen hat" — lediglich principiell und abstract die Eigenthumsinstitution rechtfertigen. Er abstrahirt dabei von den accessorischen Verhältnissen, die durch Contract entstehen, und von den rechtlichen Folgen derselben. Wo er vom Lohnverhältniß redet, ist die „Frucht der Arbeit" im juridischen Sinne auch Leo XIII. zufolge der Lohn.

[1] Cf. l. 7, § 7; l. 9, § 1; l. 26, § 3, Dig. de acquirendo rerum dominio 41, 1. — L. 13; l. 14, Dig. de cond. furtiva 13, 1; l. 12, Dig. ad exhibend. 10, 4.

ebenso nicht das Ausdreschen des Getreides. Wenn zugleich eigener und fremder Stoff verwendet wurde, dann erwarb der Arbeiter nach römischem Rechte das Eigenthum an der ganzen, neuen Sache auch für den Fall, daß vielleicht die alte Gestalt wiederhergestellt werden konnte. — Weiter als das römische Recht ging das deutsche Recht des Mittelalters, indem es den Grundsatz aufstellte, daß zur Ziehung der Früchte derjenige berechtigt sei, der sie „verdiente", d. h. der die zur Ziehung nöthige Arbeit verrichtete[1]. Dieser Grundsatz kam zu statten: 1) demjenigen, der zur Zeit der Arbeit das Recht des Fruchtgenusses besaß, dessen Recht aber endigte, ehe die Frucht eingeheimst war; 2) demjenigen, der in gutem Glauben, aus Irrthum ein fremdes Grundstück bestellt hatte. Durch die Reception des römischen Rechtes wurde dieser Grundsatz im allgemeinen beseitigt. Beibehalten blieb er im Lehenrechte[2] und in einigen Particularrechten, z. B. in Sachsen und theilweise im preußischen Landrechte.

9. Wir unterschieden vorhin zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Erwerbstiteln. Mit letztern haben wir uns noch zu beschäftigen.

Der abgeleiteten Erwerbsarten und Erwerbstitel aber gibt es zwei: Erbfolge und Vertrag.

Bei der Erbfolge unterscheidet man die Intestaterbfolge und die testamentarische Erbfolge.

Die Berechtigung des Eigenthums beruht auf seinem Zweck. Das Eigenthum soll aber — wie wir oben ausführten — auch und ganz besonders den Zwecken der Familie dienen. Die Zwecke der Familie sterben nun nicht mit dem Familienhaupte oder dem einzelnen Familiengliede. Sie dauern fort wie die Familie selbst. „Da die Familie nicht bestimmt ist,

[1] Vgl. dagegen l. 25, § 1, Dig. de usuris 22, 1.
[2] II Feud. § 3.

bloß eine Generation zu dauern", sagt Charles Périn[1], „sondern da sie in ihren folgenden Generationen alle socialen Tugenden und Traditionen, deren Träger sie selbst ist, fortpflanzen soll, so muß auch das Eigenthum fortdauern und vom Vater auf diejenigen übergehen können, welche seinen Namen tragen und seine Person fortsetzen. Durch das Erbrecht muß das moralische Wesen, welches jede Familie bildet, sich erhalten und nach Verdienst weiter ausdehnen können. Hieraus ist das Recht der Beerbung entstanden und hat dieselbe Sanction erhalten wie das Recht des Eigenthums in allen den Gesellschaften, in welchen die natürlichen Gesetze des menschlichen Lebens in Achtung stehen." So haben also die Familienangehörigen, abgesehen von allem Testament, ein natürliches Recht auf die Erbfolge, wenn dieses Recht auch in mannigfacher Beziehung der nähern Bestimmung durch die positive Gesetzgebung bedarf[2].

[1] Christliche Politik. Erste Hälfte (Freiburg 1876), S. 202.

[2] Die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas von Aquin vgl. in Franz Schaub, Eigenthumslehre (Freiburg 1898) S. 302 f. 374 ff. — Bluntschli (Staatswörterbuch [1858] S. 321) sagt: „Das Erbrecht erhält das Eigenthum und veredelt es. Die Errungenschaft der Vorfahren wird durch das Erbrecht den Nachkommen überliefert, und der Fleiß des Vaters gesteigert durch die Aussicht, daß derselbe noch seinen Kindern zum Nutzen gereiche. Der Zusammenhang der Familie erhält durch das Erbrecht seinen ökonomischen Ausdruck und seine Stütze." — Unter „Familienangehörigen" sind zunächst die Kinder des Erblassers verstanden. Aber auch die entferntern Angehörigen bilden einen Bestandtheil der Familie. Je mehr daher die Idee der Einheit der Familie Anerkennung findet, um so mehr entspricht es der Vernunft, im Falle daß keine Kinder vorhanden sind, andere Verwandte zur Erbfolge zu berufen. Empfing ja auch das verstorbene Glied von der Familie sein Dasein, seine Kraft. Darum ist es billig, daß, was er mit dieser Kraft errungen, zur Familie zurückkehre, zunächst zu den Eltern, wenn diese noch leben, dann zu deren Erben, den Geschwistern des Verstorbenen u. s. w.

Wie die Intestaterbfolge der Familienangehörigen, so findet ebenfalls die testamentarische Erbfolge im Naturrecht ihre Stütze. Das Familienhaupt besitzt die hausväterliche Gewalt, vermöge welcher es den Familiengliedern gegenüber anordnen kann, in welcher Weise das Vermögen den häuslichen Gesamtinteressen dienstbar gemacht werden solle. Diese hausväterliche Gewalt aber ist ähnlich der Jurisdictionsgewalt des Herrschers im Staate. Wie der Wille des Gesetzgebers im Staatsgesetze auch nach dessen Tod fortdauert, weil das Gesetz nicht im individuellen Wohle des Herrschers, sondern im Gesamtwohle des Volkes Grund und Zweck hat, so steht es auch dem Hausvater als solchem zu, im Interesse des Familienwohles über das mit der Familie innigst verbundene Vermögen Verfügungen zu treffen, welche erst für die Zeit nach seinem Tode gelten sollen[1]. Allein nicht bloß das Familienhaupt als solches hat das Recht testamentarischer Verfügung. Auch andere Personen dürfen durch letztwillige Anordnung bestimmen, auf wen das Eigenthum an ihrem Vermögen oder an Theilen desselben übergehen soll. Man kann die Rechtsgiltigkeit dieser letzten Willenserklärungen in verschiedener Weise begründen. Zunächst durch den consensus zwischen Erblasser und Erben. Der Wille des Erblassers dauert moralisch auch nach dessen Tod noch fort; der Wille des Erben tritt hinzu. Eine physische

[1] Cf. *Card. de Lugo*, De iustitia et iure D. 3, n. 17: „Sicut dominium *iurisdictionis* datur cum ea amplitudine, ut possit princeps nunc lege sua obligare pro tempore futuro eos, qui nunc non sunt eius subditi, immo nec nati; quia nimirum ad perfectam rei publicae administrationem, quam hic homo nunc habet, pertinet, providere etiam pro tempore futuro, et ideo summus Pontifex disponit de modo eligendi successores suos pro tempore futuro, quia hoc spectat etiam ad ecclesiae gubernationem: sic dominium *proprietatis* dat facultatem disponendi de re, quae nunc est sub tuo dominio pleno, etiam pro tempore futuro, quo non iam sis eius dominus."

Coexistenz der beiden Willenserklärungen wird bei keinem Vertrage gefordert. Wie der Herr eines Dinges dieses verschenken oder wegwerfen kann, so darf er auch bei seinen Lebzeiten die Bestimmung treffen, daß eine von ihm bezeichnete Person bezüglich der Aneignung der hinterlassenen Sache die Präcedenz vor allen andern haben solle. Sodann scheint die Rechtsgiltigkeit der letztwilligen Verfügungen — abgesehen von allen Rücksichten der Billigkeit, Pietät u. s. w. — in gewisser Weise durch das öffentliche Wohl gefordert zu werden. Bestände nämlich für den Erblasser nicht das Recht, testamentarisch zu verfügen, so würden alle Güter, die er im Augenblicke des Todes als Eigenthum besessen, der negativen Gütergemeinschaft anheimfallen, d. i. herrenlos werden. Das aber widerspräche eben dem socialen Bedürfniß und Zweck, um dessen willen das Eigenthum, die Theilung der Güter eingeführt werden mußte: dem socialen Frieden, der Ordnung, der entsprechenden Pflege der materiellen Güter.

Aber könnten diese Güter nicht alle dem Staate anheimfallen? Wie sehr wir auch die Vortheile des Staatseigenthums innerhalb gewisser Grenzen zu schätzen wissen, so halten wir doch dafür, daß eine übermäßige Ausdehnung desselben sich schlecht mit dem Gemeinwohle des Volkes vertragen würde. Aehnliche Gründe wie die gegen socialistische oder communistische Gesellschaftsformen von uns angeführten unterstützen diese unsere Auffassung. Es mag daher der Staat in den Fällen, wo der Erblasser versäumt hat, eine Verfügung zu treffen, und wo keine natürlichen Erben vorhanden sind, die Occupation der Hinterlassenschaft sich selbst vorbehalten. Es möge ferner der Staat im Interesse des Gemeinwohles einer geeigneten und dem natürlichen Rechte entsprechenden gesetzlichen Ausbildung des Erbrechtes die größte Sorgfalt zuwenden. Allein man darf nicht mit Bluntschli u. a. das „subsidiäre Erbrecht" des Staates in einer Weise ausdehnen wollen, welche vergessen läßt, daß der Staat für die Menschen da ist und die politische Ordnung in der bürgerlichen Ordnung ihr Ziel hat.

Vielleicht wird eingewendet: Da die Güter nicht in das Eigenthum des Erben übergehen ohne dessen Willen, so werden dieselben

bis zur acceptatio durch den Erben, vom Augenblicke des Todes des Erblassers an, dennoch herrenlose Güter sein[1]. — Wir antworten: Zunächst ist es ein Irrthum, wenn man annehmen wollte, der Mensch könne ohne seine Einwilligung gar kein Recht erwerben. Jeder hat von Natur aus z. B. das Recht auf den Gebrauch seines Lebens und seiner Kraft; jeder hat das Recht auf seine Ehre und guten Ruf, ohne daß es einer formellen Acceptation bedürfte. Sodann handelt es sich in unserem Falle nicht um ein ius *in re*, sondern lediglich um ein ius *ad rem*. Der Mensch wird kein Eigenthumsrecht ohne seinen Willen erwerben; nichts aber steht im Wege, daß er ein Recht, Eigenthum im besondern an bestimmten Gütern zu erwerben, ohne seine Einwilligung ebenso erhalte, wie jeder Mensch von Natur aus dieses Recht im allgemeinen bereits erhalten hat, ohne daß es hierzu eines Willensactes seinerseits bedurft hätte.

10. Der zweite abgeleitete Erwerbstitel ist der Vertrag. Aus dem Wesen des Eigenthumsrechtes ergibt sich für den Eigenthümer die Befugniß, über die ihm gehörigen Sachen in jeder moralisch erlaubten Weise zu disponiren. Er kann also auch durch Vertrag sein bisheriges Eigenthum einem andern zuweisen und es dann thatsächlich demselben tradiren.

Der Vertrag ist die in bindender Absicht geschehene Einigung des Willens zweier oder mehrerer Personen zur Begründung oder Aenderung von Rechtsverhältnissen. Zum Abschlusse des Vertrages gehört einmal die Willensübereinstimmung der Contrahenten bezüglich der wesentlichen Theile des Vertrages, sodann die mit bindender Absicht gegebene, übereinstimmende Erklärung von beiden Seiten. Ungiltig ist ein Vertrag, bei dessen Abschluß den Contrahenten oder einem derselben die nöthige Freiheit fehlte. Nicht jede äußere oder innere Nothwendigkeit vernichtet den Vertrag, wohl aber eine solche, welche die erforderliche Ueberlegung ausschließt oder die äußere Erklärung nicht als Willenserklärung erscheinen läßt.

[1] Cf. *Schiffini* l. c. p. 197.

So gilt der unter dem Einflusse schwerer und ungerechter Bedrohung abgeschlossene Contract als hinfällig (irritus) oder wenigstens als auflösbar (rescindibilis). — Ungiltig ist ferner ein Vertrag, der seinem Inhalte nach zu physisch oder moralisch Unmöglichem verpflichten will. Moralische Unmöglichkeit aber liegt vor, wenn dem Contrahenten das Recht, die Befugniß abgeht, in solcher Weise zu disponiren, oder wenn der Vertragschließende zwar an und für sich das Recht zu einer derartigen Disposition hat, nicht aber unter den obwaltenden Umständen. — Ungiltig ist sodann ein Contract, welcher von den Contrahenten oder einem derselben unter der Herrschaft eines wesentlichen Irrthums hinsichtlich der Substanz oder der Eigenschaften des Vertragsobjectes abgeschlossen wurde.

Für die Eigenthumsübertragung kommen in Betracht: die Schenkung, das Darlehen, Tausch und Kauf. Namentlich sind Darlehen und Kauf im wirtschaftlichen Leben von höchster Bedeutung. —

Alle Verträge, welche sich auf einen Tausch im weitesten Sinne zurückführen, d. h. bei denen Leistung und Gegenleistung in Betracht kommt, stehen unter der Herrschaft des Aequivalenzprincips: Leistung und Gegenleistung müssen einander werthgleich sein. Klar und kurz begründet Taparelli das Aequivalenzprincip in folgender Weise: „Worin besteht bei Bilateral-Contracten der Wille der Contrahenten? Sie wollen nicht schenken, sondern nur austauschen, d. h. ein Aequivalent für das cedirte Gut erlangen. Wenn also entweder durch Betrug oder durch Gewalt oder durch Einschüchterung u. s. w. die Freiheit des einen Theils entweder ganz aufgehoben oder vermindert worden ist, wenn ihm mehr entrissen wird, als er zu cediren im Sinne hatte, so ist diese Uebersteigung des Aequivalents eine ebenso ungerechte Acquisition wie die gestohlene Börse des Räubers, die ihm der Wanderer gab, um sein Leben zu retten. Etwas anderes ist

es, wenn diese Uebersteigung des Aequivalents vom Contrahenten freiwillig zugelassen worden ist; denn da jeder Herr seiner veräußerlichen Rechte ist, so kann das Naturrecht eine Veräußerung solcher Rechte nicht verhindern." [1]

11. Eingehendere Behandlung beansprucht unter den Eigenthum übertragenden Contracten der Darlehensvertrag.

Das Darlehen ist die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl oder Maß bestimmbaren Sache an einen andern, derart, daß die Sache sogleich in das Eigenthum des andern übergeht, mit der Verpflichtung, späterhin eine Sache derselben Art und derselben Güte zurückzuerstatten.

a) Es ist die Hingabe einer Sache (traditio rei). Das Darlehen erscheint nämlich als Realcontract, der durch ein Versprechen, zu leihen, vielleicht vorbereitet sein mag, aber erst durch Hingabe des Objectes geschlossen wird. Aeußerer Grund hierfür ist die Anschauungsweise, wie sie Verkehr und Recht stets beherrschten. So ist das Darlehen im römischen Rechte der erste der vier benannten Realcontracte. Ein innerer Grund leitet sich aus dem Zwecke des Darlehens her. An und für sich wird nämlich das Darlehensobject zum Zwecke des Verbrauches gegeben, die Möglichkeit des Verbrauches aber setzt den Besitz der Sache voraus. Schließlich könnte ja auch von der dem Darlehen wesentlichen Verpflichtung der Rückerstattung keine Rede sein vor der Uebergabe und dem Empfange des Darlehensobjectes.

b) Das Darlehen ist die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl, Maß bestimmbaren Sache. Dinge, welche im Verkehre als Individuen geschätzt zu werden pflegen, z. B. ein Acker, Haus u. s. w., bilden nicht den Gegenstand des Darlehensvertrages, vielmehr kommen hierbei lediglich solche Objecte in Betracht, welche wegen ihrer generischen oder specifischen Aehnlichkeit innerhalb derselben Gattung und Art für die Zwecke des Verkehrs durch andere Individuen vertreten werden können (res fungibiles). Aus der Vertretbarkeit ergibt sich alsdann

[1] Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts I (Regensburg 1845), 486 f. nebst Anmerkung. Das positive Recht — fügt Taparelli bei — kann bisweilen zum Naturrechte besondere Vorsichtsmaßregeln hinzufügen, und dergleichen Cautionen sind in unserem Falle (zum Schutze der Gerechtigkeit im Vertragsverkehr) sehr am Platze.

mit Nothwendigkeit die Folgerung, daß im Tauschverkehre derartige Dinge in erster Linie der Quantität (Maß, Zahl, Gewicht) und nur secundär der Qualität nach in Betracht kommen. Die Praxis hatte die Fungibilität des Darlehensobjectes so verstanden, daß Gegenstand des eigentlichen Darlehensvertrages nur Sachen seien, welche durch den ersten Gebrauch verbraucht werden (res primo usu consumptibiles), mag nun der Verbrauch ein natürliches Aufbrauchen verbunden mit dem physischen Untergang der Sache sein, z. B. der Verbrauch von Nahrungsmitteln, oder nur eine civilis consumptio durch Verausgabung z. B. einer Geldsumme. Bloße Folgerung aus dem Gesagten ist es, wenn das Darlehensobject gerade als unfruchtbare Sache Gegenstand des Vertrages wurde; was durch den ersten Gebrauch verbraucht wird, physisch oder moralisch untergeht, kann eben nicht selbst unmittelbar den Zwecken der Fruchtziehung dienen.

c. Das Darlehen überträgt das Eigenthum am Darlehensobject sofort an den Schuldner, ist wahre Veräußerung der Sache. Dies ergibt sich zunächst aus dem Zwecke des Vertrages. Eine fungible und durch den ersten Gebrauch verbrauchbare Sache wird hierbei derartig übertragen, daß der thatsächliche Gebrauch und Verbrauch dem Schuldner gestattet ist. Wie sollte also der Gläubiger das Eigenthum an jener Sache bewahren und behaupten können? Man beachte wohl: wesentlich ist nur, daß der Schuldner das Recht des Verbrauches habe; ob er von diesem Rechte thatsächlich Gebrauch macht, ist ebensowenig für den Vertrag von Belang, wie die verschiedene Art der Consumtion. Ob er den entliehenen Wein trinken oder verkaufen will, ist seine Sache. Der Zweck der Hingabe des Objectes ist vornehmlich das unterscheidende Merkmal zwischen Darlehen und den andern benannten Realcontracten. Zweck der Hinterlegung (depositum) ist die Aufbewahrung der Sache, Zweck der Leihe (commodatum) der Gebrauch (ohne Verbrauch) des Objectes, das Pfand (pignus) endlich dient der Sicherung eines Forderungsrechtes. Die Verschiedenheit des Zweckes begründet die Verschiedenheit des rechtlichen Erfolges der Uebergabe, welche beim Darlehen Eigenthum, bei den andern Realcontracten nur den Besitz gewährt.

Der Eigenthumsübergang des Darlehensobjectes ist der eigentliche Grund, warum das Mittelalter nicht anerkennen wollte, daß man durch Uebergabe des Geldes an einen andern im Darlehensverkehre sich Antheil an dem Gewinn verschaffe, welchen jener andere mit dem Gelde machen konnte. Niemand, der ein Ei verkauft, kann rechtlich

mehr Anspruch machen auf das Küchlein. Ging die Darlehenssumme in das Eigenthum des Schuldners über, so hatte offenbar der Gläubiger keinen Anspruch auf die Früchte, welche fremdes Eigenthum und fremde Arbeit erzeugten. Die juridisch unanfechtbare Lehre vom Eigenthumsübergang der Darlehenssumme an den Schuldner erklärt und begründet in der That das canonische Zinsverbot. Dieses haben auch die frühesten Gegner des canonischen Zinsverbotes ganz richtig erkannt. — Der Humanist Joachim Camerarius[1] z. B. läugnet, um den Kapitalzins zu rechtfertigen, gerade den Eigenthumsübergang der verliehenen Geldsumme an den Schuldner. Nur die Benutzung, der Gebrauch, werde dem Schuldner übertragen, und für diese Benutzung könne ebenso ein Preis verlangt werden wie für die Benutzung eines Hauses oder Thieres. Man könnte gegen den Eigenthumsübergang die Einwendung machen: Der Gläubiger rechnet die Schuldsumme zu seinem Activ-, der Schuldner zum Passivvermögen; es scheint also keine eigentliche Werthübertragung stattgefunden zu haben; ohne Werthübergang aber kein Eigenthumsübergang. Die Lösung dieses Bedenkens ist nicht schwer zu finden. Denn der Umstand, daß wir eine Summe, die uns geschuldet ist, unserem eigenen Vermögen zuschreiben, besagt keineswegs, daß wir nothwendig ein Recht an denselben individuellen Stücken und ihrem concreten Werthe behalten, welche wir dem Schuldner übertragen haben. Kein Gläubiger hat ein Recht an der Sache (ius in re) hinsichtlich irgend eines bestimmten Vermögensstückes des Debitors, sondern lediglich ein Recht auf die Sache (ius ad rem similem eiusdem speciei et qualitatis), ein persönliches Forderungsrecht gegenüber dem Schuldner. Auch in den mannigfachen Formen der Mobilisirung von Forderungen, wie sie die heutige Creditwirtschaft gebildet: Checks, Actien, Obligationen, Depositenanweisungen, Banknoten u. s. w., ist der Werth der mit dem Papier gewissermaßen identificirten Forderung wesentlich relativ, nichts anderes als Anwartschaft, Aussicht auf den concreten Werth einer zukünftigen Leistung. Alles andere liegt innerhalb der juridischen und ökonomischen Vorstellung; das Werthpapier ist Werthgegenstand nur vermöge von Functionen, welche der Verkehr ihm zugetheilt hat. Uebrigens wird der nun folgende Bestandtheil der oben aufgestellten Definition des Darlehensvertrages zur weitern Begründung des Gesagten beitragen können.

[1] Pol. 61 ff.

d) Der Schuldner übernimmt die Verpflichtung, eine Sache derselben Art und derselben Güte zurückzuerstatten.

Er übernimmt zunächst die Verpflichtung der Rückerstattung einer werthgleichen Sache; andernfalls würde es sich eben nicht um ein Darlehen, sondern, wenigstens theilweise, um eine Schenkung handeln.

Gegenstand der Rückgabe ist eine Sache derselben Art und Güte. Es darf somit vor allem eine numerisch, individuell andere Sache zurückgegeben werden, als empfangen wurde. Ist nämlich Zweck der Uebertragung Verbrauch der Sache, so kann natürlich diese Sache, welche nach dem Gebrauche nicht mehr vorhanden, auch nicht wiedererstattet werden. Diese andere Sache muß jedoch derselben Gattung, Art angehören. Es wird vom Gläubiger nicht nur eine vertretbare, verbrauchbare Sache übertragen, sondern auch als vertretbare, verbrauchbare Sache mit dem Erfolge des Eigenthumsüberganges und dem Rechte des Verbrauches auf seiten des Schuldners. Der Gläubiger erwartet kraft des Vertrages Rückgabe, und zwar Rückgabe einer Sache derselben Art; würde er statt des dargeliehenen Getreides Geld verlangen, so handelte es sich schon nicht mehr um ein Darlehen, sondern um einen Kauf, und verlangte er statt der einen Ware eine andere Ware, Getreide für Oel, so läge ein Tausch, kein Darlehensvertrag vor. Das Object der Rückleistung muß eine Sache derselben Art, aber auch derselben Güte sein. In jedem Vertrage, in welchem Sache gegen Sache gegeben wird, und der Leistende nicht die Absicht zu schenken hat, kurz in jedem Vertrage, der sich auf den Tausch in irgend einer Weise zurückführt, erfordert die Gerechtigkeit eine entsprechende Gleichheit zwischen Geben und Nehmen. Diese Gleichheit (aequalitas permutationis) ist, wie wir bereits andeuteten, das oberste Gesetz des gerechten Tauschverkehrs. Dieselbe bestimmt sich, wenn fungible Sachen in Frage stehen, zumeist nach der Quantität; sie ist eine Gleichheit des Maßes, der Zahl, des Gewichtes. Nichtsdestoweniger können die specifischen Eigenschaften und Vollkommenheiten bei verschiedenen Individuen derselben Art in verschiedenem Grade vorhanden sein, welche Verschiedenheit dann auch zugleich eine Verschiedenheit des innern Werthes der fraglichen Objecte besagt. Die werthliche Schätzbarkeit fungibler Sachen bestimmt sich also auch nach der Qualität, und ebensosehr wie die Rückleistung einer gleichen Quantität (eines tantundem) ist die Rückgabe der gleichen Qualität (des tantundem eiusdem qualitatis) Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, weil

nothwendig zur Wahrung der aequalitas permutationis. Nur die Werthgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung genügt dem von der Scholastik und dem canonischen Rechte stets verfochtenen Princip der Aequivalenz im Tauschverkehre. Hier muß jedoch auf einen Unterschied, der zwischen Geld und anderweitigen Gütern im Darlehensverkehre gemacht wurde, hingewiesen werden. Bei Gegenständen, die nicht Geld waren, wurde die natürliche Güte, der innere Werth berücksichtigt. Wer z. B. einen Scheffel Getreide als Darlehen einem andern gegeben, erhielt wieder einen Scheffel gleich guten Getreides, mochte auch unterdessen der Marktpreis dieses Getreides sich verändert haben, gestiegen oder gefallen sein. Beim Gelde jedoch wurde nur der äußere, der Curswerth der Münze beachtet. Obwohl nämlich der innere Werth der Münze, insofern sie als ein geprägter Barren Edelmetall von dieser oder jener Feinheit erscheint, Grundlage der Bestimmung des äußern Werthes ist, so wird dennoch im gewöhnlichen Verkehr zunächst nicht so sehr dieser materielle Werth als der formelle, welchen die Münze als allgemeines Werthmaß, Preismaß, kurz als Geld hat, in Berechnung gezogen. Wer 100 Mark zu Darlehen gegeben, erhält den Werth von 100 Mark zurück, so zwar, daß die Rückzahlungsmünze, welcher Art sie immer sein mag, nach ihrem Curswerthe berechnet wird. Es erübrigt noch ein letztes Moment der Definition des Darlehensvertrages.

e) Der Schuldner ist nur verpflichtet, späterhin die Rückzahlung zu bewerkstelligen. Auch dieses ergibt sich mit Nothwendigkeit aus dem Zwecke des Darlehens. Dasselbe sollte dem Schuldner eine Sache übermitteln zum Zwecke des Gebrauches und Verbrauches. Es muß dazu also auch Zeit gegeben werden. Die sofortige Rückleistung derselben oder einer äquivalenten Sache würde den ganzen Darlehensvertrag illusorisch machen. Mit Recht wird daher das Darlehen ein zweiseitiger Vertrag (contractus bilateralis) genannt, ein Vertrag mit beiderseitiger Verpflichtung. Der Gläubiger ist verpflichtet, die Rückzahlung nicht vor der festgesetzten oder festzusetzenden Zeit zu verlangen; der Schuldner dagegen muß zur rechten Zeit die Rückleistung vollziehen.

Unschwer erklärt sich bei dieser Auffassung des Darlehens das canonische Zinsverbot.

Unter usura oder ungerechtem Zins verstand man jeden Gewinn, welchen der Gläubiger aus dem Darlehen und

zwar als vermöge des Darlehens geschuldet vom Borger verlangte [1].

Es war ein *Gewinn*, d. h. etwas in Geld Schätzbares, sei es Geld selbst, oder ein Dienst, eine Verpflichtung u. s. w.

Ein Gewinn *aus dem Darlehen*; also nicht aus einem andern Vertrage, z. B. einem Gesellschaftsvertrage, Rentenvertrage u. s. w.

Ein Gewinn *in Kraft* des Darlehens; also nicht vermöge eines dem Darlehen äußerlichen Titels, z. B. des Schadenersatzes, eines besondern Wagnisses u. s. w.

Ein Gewinn, der als ein vermöge des Darlehens *geschuldeter* gefordert wurde. War demnach das Darlehen nur Anlaß und Beweggrund für den Schuldner, freiwillig dem Gläubiger etwas zu schenken, nicht um einer strengen Verpflichtung nachzukommen, sondern um etwa der Pflicht thätiger Dankbarkeit zu genügen, so lag ebenfalls nach der verbreitetsten Annahme keine usura im verwerflichen Sinne, kein Wucher vor.

Der Zins aber in Kraft des bloßen Darlehens gefordert galt als Wucher. Warum so? Forderung und Schuld erscheinen nach dem Aequivalenzprincip für den gerechten Tauschverkehr in Form einer Gleichung. Das Gleichheitszeichen, welches hier Werthgleichheit bedeutet, darf niemals zur Lüge werden. Wo es seine Wahrheit einbüßt, beginnt der Wucher.

[1] Vgl. hierzu *Benedict. XIV.* Encycl. „Vix pervenit" ad Italiae episcopos, 1. Novemb. 1745: „Peccati genus illud, quod usura vocatur, quodque in contractu mutui propriam suam sedem et locum habet, in eo est repositum, quod quis ex ipsomet mutuo (quod suapte natura tantundem dumtaxat reddi postulat, quantum receptum est) plus sibi reddi velit, quam est receptum ideoque ultra sortem lucrum aliquod, ipsius ratione mutui, sibi deberi contendat." Ueber den „kirchlichen Wucherbegriff" u. s. w. vgl. das Referat des k. k. Finanzrathes Dr. *Karl Scheimpflug* f. d. Leo-Gesellschaft in Wien, Section für Socialwissenschaften, 1892.

Der Gläubiger soll zurückerhalten, was er gegeben oder geopfert, der Schuldner nicht mehr zahlen müssen, als er empfangen oder dem Gläubiger an Opfern auferlegt hat. Der Darleiher hatte 100 gegeben. Forderte er 110 zurück, so verlangte er mehr, als ihm gebührte. Er bereicherte sich auf Kosten fremden Eigenthums, und das war Wucher, eine offenbare Verletzung der aequalitas permutationis. Dem entspricht auch die Beweisführung des hl. Thomas von Aquin[1] in dieser Sache: Es ist gegen die Gerechtigkeit, zweimal dasselbe zu verkaufen oder etwas zu verkaufen, was in sich nichts ist. Eines von beiden aber thut der Zinsnehmer. Entweder empfängt er nämlich den wucherischen Zins für das Darlehensobject selbst oder für dessen Gebrauch. Im erstern Falle verkauft er zweimal dasselbe, bezw. erhält einen doppelten Preis für das Darlehensobject, die Rückzahlung des Kapitals und den Zins. Im zweiten Falle bezieht er einen Preis für etwas, das, für sich genommen, nicht werthlich schätzbar ist. Der Gebrauch eines Dinges, welches durch den Gebrauch zerstört wird, verloren geht, aufgebraucht wird, hat keinen von dem der Sache selbst verschiedenen Werth. Stets, und zwar juridisch durchaus richtig, wird nämlich vorausgesetzt, daß Fungibilien und zwar Consumtibilien Gegenstand des Darlehens seien und daß überdies eine wirkliche Eigenthumsübertragung desselben durch den Contract bewirkt werde.

Das Darlehen *in sich* kann also seiner *Natur* nach *kein lucratives* Geschäft sein. Dieses juridisch und philosophisch unanfechtbare Princip verhinderte jedoch keineswegs, auf Grund *besonderer Rechtstitel* im einzelnen Falle einen Mehrbezug zu gestatten, um so weniger, als vor allem ein Rechtsanspruch auf Ersatz wirklich gebrachter und in Geld schätzbarer Opfer ebensosehr eine Forderung der ausgleichenden

[1] S. th. 2, 2, q. 78, a. 1.

Gerechtigkeit ist, wie die Werthgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung im Tauschverkehr. Es wäre daher das Zeichen einer nur oberflächlichen Kenntniß der canonistischen Zinstheorie, wenn man in der Einführung der Zinstitel einen Abfall vom frühern Standpunkte, eine dem sich entwickelnden Kapitalismus gemachte Concession erblicken wollte, statt die logische, consequente Durchführung und die dem steigenden Verkehr angepaßte Fortbildung des einen großen Verkehrsgesetzes der iustitia commutativa.

Wir müssen uns hier auf die dürftigsten Andeutungen beschränken, wie lehrreich auch ein tieferes Eingehen auf die „Zinstitel" sein dürfte.

Bereits der hl. Thomas entwickelt die principielle Berechtigung der sogen. Wagnißprämien. Res, quae extra periculum possidentur eiusdem speciei, *plus aestimantur*, quam eaedem in periculo exsistentes[1]. Die Gefahr vermindert den Werth der gefährdeten Sache. Demgemäß gewinnt die Risicoprämie den Charakter einer Compensation, einer usura *compensatoria*, welche von den Scholastikern durchgängig ebensosehr anerkannt, wie die usura *lucratoria* aus dem Darlehen als solchem allgemein verworfen wurde. Welcher Art aber mußte die Gefahr sein, damit sie werthmindernd auf die Darlehenssumme wirkte und somit einen Quasi-Ersatzanspruch begründete?[2] Die Gefahr mußte zunächst eine wahre und außerordentliche sein. Es genügt vor allem nicht jene allgemeinste Gefahr, der alle Güter unterliegen, durch elementare Kraft vernichtet, durch die Bosheit der Menschen zerstört oder entwendet zu werden, solange nicht die Ueberantwortung des Geldes an den Schuldner diese und ähnliche ganz allgemeine Gefahren in

[1] S. th. opusc. 75, c. 6.

[2] *S. Alphons.* l. 3, tr. 5, n. 764.

besonderer Weise steigerte. Ferner genügte auch nicht die jedem Darlehen als solchem eigenthümliche Gefahr. „Wird eine Geldsumme in versiegeltem Beutel in fremde Verwahrung gegeben, so vertraut der Eigenthümer der Redlichkeit des andern; diese aber vorausgesetzt, kann ihm das Schicksal des Vermögens des Empfängers gleichgiltig sein. Denn wenngleich derselbe verarmt, wird noch immer der versiegelte Beutel bei ihm gefunden und durch Vindication dem Eigenthümer gerettet werden. Nicht so, wenn dieselbe Geldsumme als Darlehen gegeben war; denn wenn nun der redliche Empfänger insolvent wird, so ist das Geld für den Geber verloren. Die höhere Gefahr also, der sich der Geber bei dem Darlehen unterwirft, unabhängig von der redlichen Gesinnung des Empfängers, gründet sich darauf, daß der Geber das Eigenthum des Geldes veräußert, also den in der Vindication enthaltenen Schutz aufgegeben hat."[1] Allein auch diese dem Darlehen eigenthümliche, im Verhältnisse zu andern Vertragsarten, wie Depositum, Commodatum u. s. w., besondere Gefahr bleibt innerhalb der Grenzen des periculum commune et ordinarium, ist eine dem Darlehen innerliche, von ihm untrennbare Gefahr, die keineswegs ausreicht zur Begründung eines Ersatzanspruches wegen periculum sortis. Alfons von Liguori verlangt hierfür sogar, daß die Gefahr nicht nur ein verum und extraordinarium, sondern auch ein periculum *probabiliter imminens* sei[2]. Dann und nur dann kann von dem dargeliehenen Gelde gesagt werden, daß es an Werth verliert, der Gläubiger somit im Augenblick der Leihe ein in Geld schätzbares Opfer bringt. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Zinstitel namentlich bei Darlehen in dem Handel früherer Zeiten zur Anwendung kommen mußte. —

[1] v. Savigny, System des römischen Rechts V, 514.
[2] Lib. 3, tr. 5, n. 764 (8).

Ein anderer, wohl der praktisch wichtigste Zinstitel ist der Anspruch auf Ersatz des Interesses, des *id quod interest*[1]. Wenn der Creditgeber durch die Leihe einen Schaden erlitt oder einen Gewinn verlor, so konnte er Ersatz verlangen. Wenigstens der titulus damni emergentis, der Anspruch auf Ersatz des Schadens sei gewiß, sagt der hl. Alfons; bezüglich des titulus lucri cessantis war man nicht immer so gewiß. Das damnum emergens ist eben der Verlust eines gegenwärtigen Realwerthes, durch sich selbst hinreichend bestimmt und schätzbar; das lucrum cessans, als Gegenstand eines Verzichtes auf lohnende Aussichten, repräsentirt regelmäßig einen zukünftigen Werth, einen Werth, der bezüglich seiner Existenz noch in mannigfacher Hinsicht bedingt und als ebenso ungewiß erscheint, wie überhaupt Zukünftiges für den Menschen ungewiß zu sein pflegt. Indes wurde doch der titulus lucri cessantis allgemein anerkannt; aber welches waren seine Voraussetzungen? Durch das Darlehen selbst mußte der Gläubiger thatsächlich außer stande gesetzt sein, seiner wirklich vorhandenen, nicht bloß fingirten Absicht gemäß von der objectiv ihm gebotenen Möglichkeit anderweitiger gewinnbringender Verwendung seines Geldes Gebrauch zu machen. Einzig die Bezugnahme auf ein in Aussicht genommenes concretes und bestimmtes Geschäft, zu dessen Betreibung der Gläubiger gerade dieses Geld, das er jetzt dem Schuldner leiht, verwenden wollte und konnte, rechtfertigen den Ersatzanspruch wegen entgangenen Gewinnes. Hätte der Gläubiger anderes und für Betreibung jenes determinirten Geschäftes disponibles Geld gehabt, so hätte er einen Ersatzanspruch nicht erheben können; ein etwaiger Verlust würde sich ja hier nicht so sehr auf das Darlehensverhältniß, als vielmehr auf den Willensentschluß des Gläubigers, von jenem andern dis-

[1] *S. Alphons.* l. c. 768 sqq.

ponibles Gelde keinen Gebrauch zu machen, zurückführen lassen. Wie sehr der titulus lucri cessantis ein in seiner concreten Gestaltung erfaßbares, in seinen Erfolgen wenigstens einigermaßen berechenbares, determinirtes Geschäft voraussetzte, geht auch daraus hervor, daß man verlangte, der Gewinn dieses Geschäftes solle nicht zur vollen Höhe im Interesseersatz angerechnet werden, sondern iuxta aestimationem spei et periculi et deductis expensis, nach einer wohlbegründeten Ansicht auch mit Abzug eines Lohnes für die eventuelle eigene Arbeitsleistung bei demselben. Das ist der titulus lucri cessantis im Sinne der alten Moralisten. — Offenbar mußte dieser Titel im Verkehr immer häufiger zur Anwendung gelangen, namentlich zu der Zeit, als beim Aufblühen der Manufacturen das Geld eine bedeutendere Rolle für die Production übernahm, häufiger „productive Verwendung" fand Der Zinstitel wurde übrigens keineswegs von den Scholastikern erfunden, vielmehr wurde lediglich die römisch-rechtliche Lehre vom Ersatz des Interesses auf das Darlehensverhältniß angewendet. —

Der letzte der Zinstitel: Verzugszinsen, Conventionalstrafe, bietet principiell durchaus keine Schwierigkeit. Die Conventionalstrafe ist in der scholastischen Theorie jedenfalls nicht, wie die übrigen Zinstitel, ein Ersatzmittel, dessen Berechtigung und Grenzen aus der Wahrung irgend einer aequalitas permutationis nachzuweisen wären, vielmehr lediglich eine contractlich festgestellte mäßige Strafe für größere und verschuldete Versäumnisse der vereinbarten Fristen seitens des Schuldners. Die Conventionalstrafe ist wesentlich Strafe und als solche zu beurtheilen. Wo daher keine Schuld, sei es als Betrug, sei es als grobe Fahrlässigkeit, vorliegt, darf eine Conventionalstrafe überhaupt nicht eingefordert werden. Die poena conventionalis bildet einen Fall des restitutionspflichtigen „Wuchers an den Bedingungen", sobald sie nicht

nur als Vertragsbestärkungsmittel, sondern in gewinnlicher Absicht gefordert wird. Es wäre das eben eine titellose, ungerechte Bereicherung für den Gläubiger. Eine solche Absicht ist zu präsumiren, wenn der Gläubiger die Fristen planmäßig so gestellt hat, daß der Schuldner sie nicht einhalten kann und daher ohne eigenes Verschulden in die Strafe fallen muß.

12. Das ist also die so vielfach mißverstandene, so maßlos geschmähte und dennoch bis zur Stunde von niemand widerlegte Lehre des canonischen Rechtes über Darlehen und Zins. In der Praxis will heute die Kirche eine mäßige Zinsnahme nicht bekämpfen, ohne jedoch irgendwie ihre auf den Darlehenszins bezügliche Lehre zurückzunehmen. Man hat jene Thatsache zu erklären gesucht, indem man sagte, die Kirche wolle in ihrer großen Milde größeres Uebel verhüten, da ein Widerstand praktisch aussichtslos sei. Diese Erklärung müssen wir jedoch vom theologischen Standpunkte als unvereinbar mit der Heiligkeit der Kirche unbedingt verwerfen. Ist die Zinsnahme unter den heutigen Verhältnissen in der That noch jenes furchtbare Verbrechen, als welches sie früher von der Kirche bezeichnet und behandelt wurde, so kann die Kirche nicht dazu schweigen, noch viel weniger kirchlichen Instituten erlauben, Zins zu nehmen. Nein, die heutige Praxis der Kirche erklärt sich lediglich dadurch, daß unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnissen die Zinsnahme an und für sich keine Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit in sich schließt. Die, welche heutzutage Geld besitzen, verfügen eben dadurch in der Regel über die reale Möglichkeit, Gewinn zu machen. Man mag nun auf Grund dieser Verhältnisse einem jeden, welcher Geld als Darlehen gibt, den Interessetitel zubilligen, da er sich selbst zum Vortheile eines andern der in Geld schätzbaren Möglichkeit, Gewinn zu machen, beraubt und dafür im Zins Ersatz beanspruchen kann. Oder man mag mit uns in dem Zinse den Preis für

die mit dem Darlehen gewährte Möglichkeit, Gewinn zu machen, erblicken[1]. In beiden Erklärungsweisen ist es das Aequivalenzprincip, welches unter den gegenwärtigen Verhältnissen die mäßige Zinsnahme rechtfertigt. Allerdings ist die völlig freie Zinsnahme, volkswirtschaftlich betrachtet, ein gewaltiges Uebel, — die Geburtsstätte des modernen Kapitalismus. Aber sie ist ein Uebel, welches sich eben naturgemäß an das Uebel der Freiwirtschaft anschließt.

Kurz sei hier einer Ansicht gedacht, welche Ratzinger in der zweiten Auflage seiner „Volkswirtschaft" darlegte[2]. Ratzinger unterscheidet für die heutigen Verhältnisse zwischen unverzinslichem Darlehen und entgeltlichem Credit. „Wo Geld für augenblicklichen Bedarf gegeben wird und in das Eigenthum des Borgers übergeht, ist es unerlaubt, für den Gebrauch des Geldes einen Darlehenszins zu fordern. Anders ist der Fall gelagert, wo Geld als Aequivalent für Productionsmittel gesucht wird, um in Verbindung mit Arbeit einen Mehrwerth zu erzielen. Hier liegt ein Kapitalgeschäft vor, und es kann für die Creditleistung Vergütung beansprucht werden. Das Geldgeschäft (Darlehen) ist vom Kapitalgeschäft (Credit) zu unterscheiden. . . . Von Credit kann man nur sprechen, wo mit entliehenen Barmitteln ein höherer Werth der Zukunft zu erringen gesucht wird. . . . Im Credit wird nicht, wie im Darlehen, das Eigenthum auf den Entleiher übertragen, sondern nur die zeitweilige Benutzung des Kapitals gestattet. Der Creditgeber trägt bei dem Mangel eines Pfandes das Risico, den ganzen Werth der Zukunft zu verlieren. Dies ist ein entscheidender Punkt, auf welchen schon der hl. Thomas von Aquin aufmerksam gemacht hat" u. s. w. Diese Auffassung theilen wir nicht. Auch das heutige Credit- oder Kapitalgeschäft ist seinem innersten Wesen nach ein Darlehen geblieben. Das Eigenthum an der concreten

[1] Die von uns in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" XII, 36 ff. 393 ff. entwickelte Preistheorie hat auch Palmieri in *Antonii Ballerini* Opus theol. morale III (Prati 1890), 652 sqq. ausführlich besprochen.

[2] Vgl. Dr. G. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen (zweite, vollständig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 10. 264 ff.

Darlehenssumme geht auf den Creditnehmer über. Der Creditgeber hat kein Eigenthumsrecht an irgend einem Bestandtheile des Vermögens seines Schuldners. Es bleibt ihm nur ein persönliches Forderungsrecht auf eventuelle Zurückgabe des gleichen Betrages. Allerdings ist die Uebernahme des Risicos ein entscheidender Punkt für die Beurtheilung des heutigen Creditgeschäftes. Aber gerade dieser Punkt zeigt, daß auch das „Kapitalgeschäft" kein anderes Geschäft als ein Darlehen ist. Der Creditgeber trägt nämlich juridisch keineswegs das Risico des Unternehmens, zu welchem das entliehene Geld verwendet wurde. Mißlingt dieses Unternehmen oder fällt der Creditnehmer gar gänzlich dem wirtschaftlichen Ruin anheim, so bleibt dem Creditgeber dennoch sein Forderungsrecht gegenüber dem Schuldner, und er kann dasselbe geltend machen, wenn der Schuldner wieder zu Vermögen kommt. Es ist auch juridisch unzulässig, den „Zins" aus dem Creditgeschäft als Antheil an der Profitrate zu betrachten. Der Creditgeber hat keinen Antheil am Geschäfte und darum auch keinen Antheil am Profite. Die Autorität des hl. Thomas, auf welche Ratzinger sich beruft, spricht nicht für, sondern wider seine Auffassung[1]. Der heilige Lehrer unterscheidet zwischen Darlehens- und Gesellschaftsvertrag. Er schreibt in betreff der Uebernahme des Risicos dem Darlehen die Eigenschaften zu, welche auch beim heutigen Creditgeschäfte sich finden, während das „Kapitalgeschäft" Ratzingers dem heutigen Creditgeschäfte nicht entspricht, vielmehr ein Gesellschaftsverhältniß

[1] Die Stelle bei Thomas (S. theol. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 5) lautet: „Ille, qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutuat; unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam et tenetur eam restituere integre. Unde non debet amplius exigere ille, qui mutuavit. — Sed ille, qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici *per modum societatis cuiusdam*, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius; ita quod cum periculo ipsius mercator de eo negotiatur vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere tamquam de re sua" (cf. Opusc. 73 de usuris). Ratzinger gibt den Sinn des letzten Theiles dieser Stelle also wieder: „Bei dem Kapitalgeschäfte überträgt der Kapitalist keineswegs das Eigenthumsrecht auf den Geschäftsgenossen, sondern dieses bleibt ihm. Der Kaufmann oder Geschäftsmann, mit dem er sich verbindet, arbeitet auf Gefahr des Kapitaldarleihers."

darstellt. Wenn einmal die Abnormitäten der Freiwirtschaft überwunden sind und der bloße Besitz von barem Gelde allein für sich nicht jene außerordentliche Leichtigkeit gewährt, durch Theilnahme an Kapitalgesellschaften, durch Production, Speculation u. s. w. Gewinn zu machen, erst dann wird die Zeit gekommen sein, wo das verzinsliche Darlehen wieder beschränkt werden, und wo der Gesellschaftsvertrag in großem Umfange dasselbe vertreten kann. Das ist auch der Standpunkt, welchen der 1894 zu Rom unter dem Vorsitze des Cardinals Parocchi abgehaltene Congreß italienischer Katholiken in dieser Sache eingenommen hat, indem er erklärte: „Es ist sehr wichtig, den Kapitalisten, welcher dem Industriellen Geld leiht, in einen Associirten zu verwandeln, welcher das Rifico des Unternehmens theilt nach Art einer Commanditgesellschaft, um so die Klasse der Kapitalisten zu mindern, welche weiter nichts sind als Darleiher von Geld.“ [1]

13. Zum Schluß noch einige Worte über die *praescriptio*, die Ersitzung[2], d. h. den Erwerb des wirklichen Eigenthums vermöge eines lange Zeit dauernden, gutgläubigen Besitzes einer fremden Sache. Die praescriptio ist positiv-rechtlicher Natur. Ihre gesetzliche Einführung erscheint aber im Interesse eines dauernden Friedens im gesellschaftlichen Leben und der Sicherheit des Verkehrs als höchst zweckmäßig. In

[1] Vgl. Kölner Correspondenz, herausgegeben von Dr. P. Oberdörffer, 9. Jahrg., Heft 1 und 2, S. 30.

[2] Cf. *Schiffini* l. c. p. 187 sqq. — Vier Gründe führt das römische Recht für die Ersitzung an:

1. Gaius (l. 1, Dig. de usurp. et usucap.) sagt: „*Bono publico* usucapio introducta est, ne scilicet quarumdam rerum *diu et fere semper* dominia *incerta* essent.“

2. *Neratius* (l. 5, Dig. Pro suo): „Usucapio rerum . . . propter ea, quae nostra existimantes possideremus, constituta est, *ut aliquis litium finis esset.*“

3. L. 7, Cod. De praescript. 30 vel 40 annorum hebt hervor, daß der gutgläubige Besitzer von dem *immortalis* timor befreit werden müsse, das von ihm besessene Gut oder Recht zu verlieren.

4. Paulus endlich sagt (l. 28, Dig. De verborum significatione): „Vix est, ut non videatur *alienare*, qui patitur usucapi.“

den Fällen, wo nun die praescriptio zur Geltung kommt, ist es das Gesetz, die öffentliche Autorität, welche das Dominium überträgt. Damit aber der Erwerb des Eigenthums durch Ersitzung geschehen könne, wird von der Gesetzgebung regelmäßig die Erfüllung gewisser Bedingungen gefordert. Die Sache selbst muß der Ersitzung fähig sein. Ein Ding, welches überhaupt dem Privateigenthum entrückt ist, kann auch nicht durch praescriptio erworben werden. Auf seiten des Ersitzenden wird guter Glaube erfordert. Fehlt dieser, weiß der Besitzer des Objectes, daß er dasselbe zu Unrecht inne hat, so wird auch der Zeitablauf nicht im stande sein, aus Unrecht Recht zu machen. Der Besitz der Sache soll endlich ein dem vermeintlichen Eigenthumsrechte entsprechender Besitz sein. Er muß sich daher auf einen scheinbar richtigen Erwerbstitel stützen, so daß der Besitzer wirklich guten Glaubens die Sache als Eigenthum besitzen konnte. Sodann muß es ein längere Zeit ohne Unterbrechung fortgesetzter Besitz sein[1].

8. Pflichten und Schranken des Eigenthums.

1. Vermöge des Eigenthums erscheint der Mensch berechtigt, über ein sachliches Gut wie über etwas ihm allein Zugehöriges verfügen zu können, dasselbe mit Ausschließung aller andern Personen zu eigenem Vortheil und in eigenem Namen zu verwenden. Der Eigenthümer ist darum befugt, über die Substanz der Sache durch Verarbeitung, Verbrauch, Zerstörung, Veräußerung zu disponiren. Er hat das Recht, den Gegenstand zu benutzen, Früchte aus ihm zu ziehen und als Vorbedingung zu allem diesem denselben in seinem Besitze zu bewahren. Er kann endlich die aus der Vollgewalt des

[1] Die Bedingungen, wie sie vom römischen Rechte aufgestellt wurden, werden gewöhnlich in dem Vers zusammengefaßt: Res habilis, titulus, fides, possessio, tempus.

Eigenthums fließenden Befugnisse, Besitz, Benutzung, Fruchtziehung, durch Vertrag andern Personen überlassen.

So stellt sich das Eigenthum als die höchste und vollkommenste Form dinglicher Herrschaft des Menschen dar.

Gleichwohl ist die Herrschaft des Eigenthums die „vollkommenste" nur in einem relativen Sinne, d. h. die vollkommenste unter den verschiedenen Formen, durch welche der Mensch eine Herrschaft ausüben kann über eine Sache, keineswegs aber eine schlechthin absolute, pflichtenlose, innerlich unbeschränkte und äußerlich unbeschränkbare Herrschaft.

2. Der Mensch muß zunächst anerkennen, daß alle Creaturen und darum auch die materiellen Güter immerdar in wesentlicher Abhängigkeit von Gott verbleiben, als Geschöpfe voll und ganz nur Gott allein gehören können. Gott erscheint demnach als der einzige wirklich absolute Eigenthümer aller Dinge, und dieses Recht Gottes ist, weil in dem Wesen des Schöpfers und der Geschöpfe begründet, unveräußerlich. Keine Vertheilung, kein Besitz, keine Gewohnheit, kein Gesetz darf und kann an diesem wesentlichen Rechte Gottes und an dieser wesentlichen Unterordnung der Geschöpfe etwas ändern[1]. Gott gegenüber ist und bleibt der Mensch also, wie wir sagten, immer nur ein Lehensträger, ein Verwalter, ein Nutznießer seiner Güter[2].

Darum kann der Mensch aber auch nicht mit seinen Gütern nach Belieben schalten und walten. Sein Nutzungsrecht ge-

[1] Cf. *S. Thom.*, S. th. 2, 2, q. 66, 1; 1, 2, 106, 3 c. — *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis. Edit. *Roh* (Freiburg 1861), lib. X, c. 3. — Wilh. Emm. v. Ketteler, Die großen Fragen der Gegenwart (Mainz 1849) S. 6.

[2] Vgl. Alfred Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften (Mainz 1898) S. 15 ff 21 f. 30 ff. 45.

währt ihm bloß die Befugniß, die irdischen Güter so zu benutzen, wie Gott es will. Der Mensch muß die Ordnung, die Gott in der Benutzungsweise festgesetzt, anerkennen. Er hat niemals das Recht, den Gebrauch der irdischen Güter dem Zwecke zu entziehen, wozu Gott sie bestimmt hat. Dieser erste Zweck aller irdischen Güter ist aber ebenso in der Natur selbst wie in dem Worte ausgedrückt, das Gott nach der Erschaffung zu den Menschen gesprochen hat: „Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das sich besamet auf Erden, und alle Bäume, die in sich selbst Samen haben nach ihrer Art, daß sie euch zur Speise seien.“[1] Das ist also der Zweck der irdischen Güter: sie sollen der Erhaltung des Lebens aller dienen, welche zur menschlichen Gattung, zum Menschengeschlechte gehören[2].

3. Hieraus ergeben sich nun sofort eine Reihe sittlicher und rechtlicher Pflichten in Bezug auf Erwerb der materiellen Güter.

Es darf vor allem die Habsucht nicht den Maßstab für die Ausdehnung des Besitzes abgeben. Mit wuchtigen Schlägen geißelt der hl. Ambrosius dieses räuberische Laster: „Wie weit wird euch eure unersättliche Habsucht noch führen? Wollt ihr denn allein das Recht haben, auf Erden zu sein? Es scheint, daß der Arme euch ein Unrecht zufügt, weil er noch einen kleinen Besitz hat, nach dem eure Habsucht gelüstet. Ihr scheint zu glauben, daß dasjenige, was euch noch nicht gehört, euch mit Unrecht entrissen worden sei. Um keinen Nachbarbesitz mehr sehen zu müssen, möchtet ihr euer Eigenthum ausdehnen bis ans Ende der Erde! . . . Die Erde

[1] Vgl. 1 Mos. 1, 29. v. Ketteler a. a. O. S. 6. 7.

[2] Vgl. Gustav Ruhland, Die Wirtschaftspolitik des Vaterunser (Berlin 1895) S. 4 f. — Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas u. s. w. (Freiburg 1895) S. 62 ff.

wurde Reichen und Armen gemeinsam gegeben. Warum wollt ihr sie für euch allein in Anspruch nehmen?“ [1]

Wenn schon die unersättliche Habgier an sich genommen ein verabscheuungswürdiges Laster ist, so wird die von Gott gesetzte Ordnung doppelt verletzt durch jene widerrechtlichen Mittel, deren der Habsüchtige sich nicht selten bedient, um seinen Reichthum zu vermehren: Unterdrückung der Waisen und Wittwen, Ausbeutung der Armen und Schwachen, Betrug, Wucher u. dgl. „Da die Güter dieser Erde allen zugetheilt sind,“ ruft der hl. Ambrosius den Wucherern seiner Zeit zu, „warum entzieht ihr sie der allgemeinen Nutznießung? Gott gibt uns den Ueberfluß; warum bringt ihr uns die Noth? O wie strafbar seid ihr, die ihr keinen größern Ehrgeiz kennt, als uns von allem entblößt zu sehen; oder die ihr in eurem Unmuthe ob der reichlichen Anfüllung der Speicher euch wenigstens damit tröstet, daß ihr im voraus die kommenden Mißjahre ausrechnet! Und ihr nennt das Gewandtheit, Vorsicht, kaufmännisches Genie? Das ist Spitzbüberei, das ist Perfidie, das ist Herzlosigkeit, müßt ihr sagen. Nein, ihr seht die Uebel nicht voraus, um sie zu heilen, ihr speculirt auf unsern Hunger, um ihn auszubeuten. Nun, wie soll man das heißen? Ist das Handel oder Diebstahl? Ihr gleicht dem Räuber, der den günstigen Moment erlauert, um den Vorübergehenden in ein Gebüsch zu werfen und zu erwürgen! O Fluch euch Wucherern! Ihr nehmet himmelschreiende Zinsen von unserem Unglück und schafft selbst die Krise, aus der ihr Gewinn ziehet; euer Profit ist unser aller Ruin.“ [2]

[1] Cf. *S. Ambrosius*, De Nabuthe c. 1 et 3. — Vgl. die vorzüglichen Ausführungen von Dr. Georg Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen (zweite, vollständig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 43 ff.

[2] Baunard, Geschichte des hl. Ambrosius (Freiburg 1873) S. 136.

4. Wie der Erwerb des Eigenthums, so ist auch der Gebrauch desselben nicht in die Willkür des Eigenthümers gestellt.

Vor allem gewährt das Eigenthum keineswegs die Befugniß zu unsinniger Verschwendung. Den innerhalb der Grenzen des Standes sich haltenden Luxus, welcher nichts anderes ist als eine der Vernunft und Sitte entsprechende reichlichere Verwendung der zur Verfügung stehenden Güter, wird niemand mit Recht bekämpfen können. Allein jener sinnlose Luxus, durch welchen die Güter zwecklos zerstört werden, beruft sich vergebens auf das Eigenthum zu seiner Rechtfertigung. Ist ja doch das Eigenthum gerade als ein für die Menschheit nothwendiges Mittel zur Erreichung einer wirksamern Production, einer geordnetern Verwendung der Güter, einer bessern Versorgung des Einzelnen, der Familie, des ganzen Menschengeschlechtes gerechtfertigt, keineswegs aber als ein Mittel zur zwecklosen, vernunft- und sittenwidrigen Vernichtung der Güter. Ein derartiger Luxus widerspricht der Bestimmung der Güter, abgesehen von den zahlreichen Lastern, die sich mit ihm zu verbinden pflegen.

Der Eigenthümer ist sittlich verpflichtet, von seinem Ueberflusse den Nothleidenden mitzutheilen. Dieser Pflicht der Wohlthätigkeit darf er sich nicht entziehen[1]. Gerade das schärft Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum[2] mit ganz besonderem Nachdruck den Wohlhabenden ein, indem er sie zugleich ermahnt, daß sie ihres Reichthums wegen sich nicht über die Armen erheben mögen, wie auch die Besitzlosen ihrer Armut wegen nicht kleinmüthig werden dürfen:

[1] Ueber die besondern Aufgaben der christlichen Charitas in der Jetztzeit vgl. den Vortrag von Prof. Dr. Franz M. Schindler in Sociale Vorträge, gehalten bei dem Wiener socialen Vortragscurse 1894. Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft gesammelt und herausgegeben von Prof. Dr. F. M. Schindler (Wien 1865) S. 119 ff.

[2] Officielle Ausgabe (Herdersche) S. 32 (33) ff.

„Es ergeht also die Mahnung der Kirche an die mit Glücksgütern Gesegneten, daß Reichthum nicht von Mühsal frei mache und daß er für das ewige Leben nichts nütze, ja demselben eher schädlich sei. Die auffälligen Drohungen Jesu Christi an die Reichen müßten diese mit Furcht erfüllen; denn dem ewigen Richter wird einst strenge Rechenschaft über den Gebrauch der Güter dieses Lebens abgelegt werden müssen. Eine wichtige und tiefgreifende Lehre verkündet die Kirche sodann über den Gebrauch des Reichthums, eine Lehre, welche von der heidnischen Weltweisheit nur dunkel geahnt wurde, die aber von der Kirche in voller Klarheit hingestellt, und was mehr ist, in lebendige, praktische Uebung versetzt wird. Sie betrifft die Pflicht der Wohlthätigkeit, das Almosen. Diese Lehre hat die Unterscheidung zwischen gerechtem Besitze und gerechtem Gebrauch des Besitzes zur Voraussetzung. Der Sonderbesitz gründet sich, wie wir gesehen haben, auf die natürliche Ordnung. Den Besitz zu gebrauchen, natürlich innerhalb der Schranken des Rechtes, das ist dem Individuum nicht bloß erlaubt, sondern es ist auch im gesellschaftlichen Dasein des Menschen eine Nothwendigkeit. ‚Es ist erlaubt,' so drückt der hl. Thomas es aus, ‚daß der Mensch Eigenthum besitze, und es ist zugleich nothwendig für das menschliche Leben.'[1] Fragt man nun, wie der Gebrauch des Besitzes beschaffen sein müsse, so antwortet die Kirche mit dem nämlichen heiligen Lehrer: ‚Der Mensch muß die äußern Dinge nicht wie ein Eigenthum, sondern wie gemeinsames Gut betrachten und behandeln, insofern nämlich, als er sich zur Mittheilung derselben an Nothleidende leicht verstehen soll.' Darum spricht der Apostel: ‚Befiehl den Reichen dieser Welt . . . , daß sie gerne geben und mittheilen.'[2] Gewißlich ist niemand verpflichtet, dem eigenen nothwendigen Unterhalte oder demjenigen der Familie Abbruch zu thun, um dem Nächsten beizuspringen. Es besteht nicht einmal die Verbindlichkeit, des Almosens wegen auf standesgemäße und geziemende Ausgaben zu verzichten. ‚Denn niemand ist', um wieder mit St. Thomas zu sprechen, ‚verpflichtet, auf unangemessene Weise zu leben.'[3] Ist der Besitz jedoch größer, als es für den Unterhalt und ein standesmäßiges Auftreten nöthig ist, dann tritt die Pflicht ein, vom Ueberflusse den nothleidenden Mitbrüdern Almosen zu spenden. ‚Was ihr an Ueberfluß habet, das gebet den Armen', heißt es im Evangelium[4]. Diese

[1] 2, 2, q. 66, a. 2.
[2] 2, 2, q. 65, a. 2.
[3] 2, 2, q. 32, a. 6.
[4] Luc. 11, 41.

Pflicht ist jedoch nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, den Fall der äußersten Noth ausgenommen, sondern der christlichen Liebe[1], und darum kann sie auch nicht auf gerichtlichem Wege er-

[5] Der hl. Thomas (2, 2, q. 66, a. 7 [c. a.]) sagt: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem *naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati:* et ideo *per rerum divisionem et appropriationem* ex iure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res, quas aliqui *superabundanter* habent, ex naturali iure *debentur* pauperum sustentationi. Der Ausdruck *naturali iure debentur* bezeichnet zunächst nur eine sittliche Pflicht, nicht gerade die Pflicht der *iustitia stricta*, der Gerechtigkeit, deren Nichtbeachtung Restitutionspflichten nach sich zieht. Der Eigenthümer soll von seinem Ueberfluß geben. Er, der Eigenthümer, hat aber die Initiative bei der Vertheilung zu ergreifen. Die Vertheilung der Früchte bleibt ferner eine dispensatio *propriarum* rerum, von Sachen, die also ebenso dem Eigenthümer der Substanz gehören wie diese selbst. Auch die Art der Vertheilung ist dem Ermessen des Eigenthümers überlassen: „Weil es viele gibt, die Noth leiden, und man aus derselben Sache nicht allen zu Hilfe kommen kann, so bleibt die Vertheilung der ihm zugehörigen Sachen dem Ermessen eines jeden überlassen, daß er vermittelst jener dem Nothleidenden helfe" (S. Thom. l. c.). — Nur einen Fall gibt es, wo der Arme selbst die Initiative ergreifen darf. Es ist dies der Fall der äußersten Noth, wenn Tod und Todesgefahr droht und gar kein anderes Mittel vorliegt — dann sei es gestattet, sagt der hl. Thomas, das Gut des Nächsten auch ohne dessen Erlaubniß zu gebrauchen, soweit dies nothwendig, um der geschilderten äußersten Nothlage zu entgehen. Der hl. Thomas meint, daß man in einem solchen Falle nicht von Raub oder Diebstahl sprechen könne. Er erkennt nämlich das Princip an, daß „in der äußersten Noth alles gemein sei", — offenbar nicht in dem Sinne einer positiven Gütergemeinschaft, sondern nur insofern, als das Eigenthumsrecht des einen nicht stärker sei als das Recht des andern auf Erhaltung seines Lebens. Wie der eine das Gut gebrauchen kann als Eigenthümer, so kann der andere es sich aneignen als Mensch, weil es für ihn das einzige Mittel ist, sein Leben zu erhalten. Das erworbene

zwungen werden. Sie erhält indes eine Bekräftigung, mächtiger als die durch irdische Gesetzgeber und Richter, von seiten des ewigen Richters der Welt, der durch vielfache Aussprüche die Mildthätigkeit empfiehlt: ‚Es ist seliger geben als nehmen'[1], und der verkündet, am jüngsten Tage Gericht halten zu wollen über Spendung und Verweigerung des Almosens an seine Armen, so, als wäre es ihm selbst gespendet oder verweigert worden: ‚Was ihr einem der geringsten meiner Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan'[2]. — Das Gesagte läßt sich also kurz so zusammenfassen: Wer irgend mit Gütern von Gott dem Herrn reichlicher bedacht wurde, seien es leibliche und äußere, seien es geistige Güter, der hat den Ueberfluß zu dem Zwecke erhalten, daß er ihn zwar zu seinem eigenen wahren Besten, aber auch zum Besten der Mitmenschen, wie ein Ausspender der Gaben der Vorsehung benutze. ‚Wem also Einsicht verliehen ist,' sagt der hl. Gregor der Große, ‚der verwende sie zu nutzbringender Unterweisung; wer Reichthum erhalten hat, sehe zu, daß er mit der Wohlthätigkeit nicht säume; wer in praktischen Dingen Erfahrung und Uebung besitzt, verwende sein Können zum Besten der Mitmenschen.'[3]

Die Besitzlosen aber belehrt die Kirche, daß Armut in den Augen der ewigen Wahrheit nicht die geringste Schande ist, und daß Händearbeit zum Erwerb des Unterhaltes durchaus keine Unehre bereitet. Christus der Herr hat dies durch That und Beispiel bekräftigt, er, der da um unsertwillen ‚arm geworden, da er reich war'[4], und der obwohl Sohn Gottes und Gott selbst, dennoch für den Sohn des Zimmermanns gehalten werden, ja einen großen Theil seines Lebens mit körperlicher Arbeit zubringen wollte. ‚Ist dies nicht der Zimmermann, der Sohn Mariä?'[5] Wer dies göttlich hohe Beispiel ernst betrachtet, der wird leichter verstehen, daß die wahre Würde und Größe des Menschen in sittlichen Eigenschaften, das heißt in der Tugend beruht; daß die Tugend aber ein Gut sei, welches allen gleich zugänglich ist, dem Niedersten wie dem Höchsten, dem Reichen wie dem Armen, und daß durchaus nichts anderes als Tugend und Verdienst des Himmels theilhaftig machen. Ja, gegen die Hilflosen

---

Recht des Eigenthums muß hier dem angebornen Rechte der Selbsterhaltung weichen.

[1] Apg. 20, 35.

[2] Matth. 25, 40.

[3] In Evang. Hom. IX, n. 7.

[4] 2 Kor. 8, 9.

[5] Marc. 6, 3.

und Unglücklichen dieser Welt tritt Gottes Liebe gewissermaßen noch mehr an den Tag: Jesus Christus preist die Armen selig; er ladet alle, die mit Mühe und Kummer beladen, liebevoll zu sich, um sie zu trösten; die Zurückgesetzten und Verfolgten umfaßt er mit ganz besonderem Wohlwollen. Diese Wahrheiten müssen doch in den Begüterten und Hochstehenden jeden Uebermuth niederhalten und in den Armen den Kleinmuth aufrichten; sie müssen den Reichen Entgegenkommen gegen die Armen einflößen und die Armen selbst zur Bescheidenheit stimmen. So wird die sociale Kluft zwischen den beiden Klassen unschwer verringert und hüben und drüben freundliche, versöhnliche Gesinnung geweckt werden.

Aber wenn die Moral des Christenthums ganz zur Geltung kommt, wird man auch nicht bei versöhnlicher Stimmung stehen bleiben; es wird wahre brüderliche Liebe beide Theile verbinden. Sie werden dann in dem Bewußtsein leben, daß ein gemeinsamer Vater im Himmel alle Menschen geschaffen und alle für das gleiche Ziel bestimmt hat, für den ewigen Lohn der Guten, welcher Gott selbst ist, der da allein die Menschen und die Engel mit vollkommener Seligkeit beglücken kann. Sie erfassen dann, was es heißt, Jesus Christus hat alle gleicherweise durch sein Leiden erlöst, alle zur nämlichen Würde von Kindern Gottes erhoben; ein wahrhaftes geistiges Bruderband besteht zwischen ihnen und mit Christus dem Herrn, ‚dem Erstgebornen unter vielen Brüdern'; und was es ferner heißt, die Güter der Natur und die Geschenke der Gnade insgesamt gehören gemeinschaftlich der großen Menschenfamilie an, und nur wer sich selbst unwürdig macht, wird vom Erbe des himmlischen Glückes ausgeschlossen. ‚Wenn aber Söhne, dann auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi.'[1]

5. Der Eigenthümer ist ein Glied der staatlichen Gesellschaft, und das Eigenthum, wie die Beweise für seine Berechtigung darthun, insofern eine sociale Institution, als es nicht bloß dem Wohle des Einzelnen und der Familie dienen soll, sondern auch dem Wohle des Ganzen sich anpassen muß.

Es verhält sich aber mit dem Eigenthume wie mit vielem andern auch. Die Institution selbst an sich genommen ist

[1] Röm. 8, 17.

gut. Allein der Mißbrauch, den menschliche Schwachheit oder Verkehrtheit damit zu machen beliebt, verdirbt alles, verwandelt den Segen in Fluch. Das berechtigte Erwerbsinteresse wird zur Habsucht, die in der Natur der Sache begründete Ausschließlichkeit des Eigenthums wird allzuleicht zu grausam herzloser Selbstsucht. Bei jedem Morde ohne Ausnahme sind menschliche Hände betheiligt; sie mischen das Gift, sie führen den Dolch, sie drücken den Revolver los; es ist kein Mord denkbar, ohne daß eine menschliche Hand dabei thätig war. Kann man deshalb sagen: die Hände sind die Quelle aller Morde? Nein, nicht die Hand ist die Quelle des Mordes, sondern die gefallene Natur des Menschen, seine Abkehr von Gott, die ihn den Gedanken fassen läßt, einen Mitmenschen zu ermorden und zu dieser That seine Hand zu verwenden. Die Hand ist eine Gabe Gottes; aber der Mensch kann sie zum Morde mißbrauchen. Ebenso ist das Privateigenthum eine von Gott gewollte Einrichtung, aber der Mensch kann sie mißbrauchen.

Gerade diese *Möglichkeit des Mißbrauchs* legt nun dem *Staate* die Pflicht auf, für eine den Rechten aller entsprechende Eigenthumsordnung Sorge zu tragen.

Doch was versteht man unter „Eigenthumsordnung" und unter einer „guten, gesunden" Eigenthumsordnung?

Im *weitern* Sinne bezeichnet der Ausdruck „Eigenthumsordnung" zuweilen die Eigenthumsverhältnisse innerhalb einer staatlichen Gesellschaft schlechthin, mögen sie gute, mögen sie schlimme sein. Bestimmenden Einfluß auf die verschiedene Ausgestaltung der Eigenthumsverhältnisse besitzen einmal die wechselnden Zustände und Stufen des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens eines Volkes, sodann die herrschenden sittlichen und rechtlichen Anschauungen, endlich die von jenen beiden Momenten beeinflußte positive, staatliche Gesetzgebung.

Im *engern* Sinne bedeutet „*Eigenthumsordnung*" den *Inbegriff der jeweiligen positiv-rechtlichen*

Bestimmungen über den Erwerb, die Ausübung und den Verlust des Eigenthums innerhalb einer staatlichen Gesellschaft.

Im engsten Sinne endlich versteht man unter „Eigenthumsordnung" diejenige gesetzliche Form und Gestaltung der Eigenthumsverhältnisse innerhalb einer staatlichen Gesellschaft, durch welche thatsächlich die Rechte und Pflichten der einzelnen Eigenthümer mit den Rechten und Pflichten aller in gehörigen Einklang gesetzt werden. Ist ja doch „Ordnung" begrifflich nichts anderes als das richtige Verhältniß zwischen Theil und Ganzem, Mittel und Zweck [1].

Fassen wir den Begriff der Eigenthumsordnung im weitesten oder auch im engern Sinne, so können wir eine gute und eine schlechte, eine gerechte und eine ungerechte unterscheiden.

„Gut" und zugleich „gerecht" ist eine Eigenthumsordnung, die sich als zweckmäßige, den historischen Bedingungen entsprechende Anwendung der naturrechtlichen Grundsätze über Eigenthum und Gesellschaftsleben darstellt.

Nimmt sie nicht die gebührende Rücksicht auf die thatsächlich gegebenen Verhältnisse, die historische Entwicklungsstufe des socialen und ökonomischen Lebens, tritt sie in Widerspruch zum göttlichen Sittengesetze, dem natürlichen Individual- und Socialrechte, so hat sie keinen Anspruch darauf, als zweckmäßige, gute, gerechte Eigenthumsordnung anerkannt zu werden. Man nennt sie wohl noch „Eigenthumsordnung", in ähnlichem Sinne, wie man von der „Gesundheit" eines Kranken redet. In Wahrheit ist sie „Eigenthumsunordnung" und als solche die Quelle unsäglichen Elendes.

„Schlecht" ist namentlich eine Eigenthumsordnung, die es nicht — soweit thunlich — zu verhindern versteht, daß des

[1] Vgl. Frhr. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 41 ff.

Menschen natürliches Recht, Eigenthum zu erwerben, für einen Theil der Gesellschaftsglieder entweder gänzlich illusorisch gemacht oder doch durch menschliche Schuld verkümmert wird, — ungerecht eine Eigenthumsordnung, die den privaten Vortheil einzelner auf Kosten der Gesamtheit, des allgemeinen Volkswohlstandes, sogar noch positiv befördert, — verwerflich aber auch eine Eigenthumsordnung, welche den ehrlich erworbenen Besitz nicht in gebührender Weise zu schützen im stande ist.

6. Die rechtliche Zulässigkeit *gesetzlicher Eigenthumsschranken* im allgemeinen kann daher nicht bezweifelt werden. Ihre Festsetzung überschreitet weder die der Staatsgewalt zustehenden Befugnisse, noch widerspricht sie dem Wesen und der Bestimmung des Eigenthumsrechtes.

Um die Zulässigkeit gesetzlicher Bestimmungen über den *Erwerb* und den *Gebrauch* des Eigenthums darzuthun, ist es nicht erforderlich, auf ein unbewiesenes und unbeweisbares „Obereigenthum" (dominium altum) des Staates an den Eigenthumsobjecten zurückzugreifen[1]. Es genügt hierfür

[1] Dieses „Obereigenthum" des Staates oder der Gesellschaft besteht keineswegs zu Recht, ist eine bloße *Fiction* und dazu eine recht gefährliche Fiction. Wir unsererseits erblicken keineswegs in jedem Besitz eine „Staatspfründe" oder „Staatsactie", wie *Justus Möser* sich ausdrückt, oder wie andere sagen, eine „Gesellschaftspfründe", eine „Gesellschaftsactie". Das Eigenthum ist Gottes Lehen, aber durchaus kein Gesellschaftslehen, der Eigenthümer kein Lehensträger des Staates oder der „Gesellschaft". Die Einweisung des Menschengeschlechtes in den Besitz dieser Erde überträgt nicht diesem Geschlechte, noch weniger dem „Staate" oder der „Gesellschaft" ein thatsächliches positives Gemeineigenthum, sondern bedeutet, wie wir früher bereits ausführten, nur eine Ueberweisung der Erde an die Menschheit im *generischen* Sinne (nicht im collectiven Sinne) zu *negativer* Gemeinschaft. Jeder, welcher der menschlichen Natur theilhaftig ist, soll das Recht besitzen und bewahren, aus der Güterwelt Eigenthum zu erwerben.

die Jurisdictionsgewalt, welche der staatlichen Autorität gegenüber den Staatsbürgern zusteht. Wenn nämlich auch das Recht, Eigenthum zu erwerben, dem Menschen von der Natur verliehen ist, so führt sich doch der actuelle Erwerb auf die freie Ausübung der menschlichen Thätigkeit zurück. Dieselbe kann, wie alles, was von der Freiheit ausgeht, höchst mannigfaltig, gut und schlecht, gerecht oder ungerecht, sich gestalten. Ein Gleiches gilt von der Art und Weise des Gebrauches der im Eigenthum befindlichen Dinge. Nun aber ist es nothwendig, daß diese freie Thätigkeit, die von den Staatsbürgern ausgeht, in Einklang gebracht werde mit der Gerechtigkeit und mit dem Gemeinwohl der ganzen Gesellschaft. Darum auch ist der Eigenthümer als Staatsbürger in vielfacher Beziehung dem Willen des Gesetzgebers unterworfen, allerdings stets nur innerhalb jener Grenzen, die durch den Staatszweck gegeben

Und dafür, daß dieses Recht nicht illusorisch werde, hat die Staatsgewalt nach Kräften zu sorgen, genau so, wie sie verpflichtet ist, das rechtmäßig erworbene Eigenthum zu schützen. Denn ohne Zweifel stehen derjenige, welcher durch den Gebrauch seiner Kräfte danach strebt, einen Theil der irdischen Güter in seine Gewalt zu bringen, und jener, welcher bereits einen Theil in seiner Gewalt hat, der Gesamtheit gegenüber auf derselben Stufe, insofern beide gleichen Anspruch auf den wirksamen Schutz ihrer sei es angebornen, sei es erworbenen Rechte haben. — Eine wissenschaftlich unhaltbare Begründung der Eigenthumsschranken ist es, wenn Treitschke sagt (Der Socialismus und seine Gönner. Preuß. Jahrb. 1882): „Das Eigenthum tritt in Kraft nur durch die Anerkennung von seiten des Staates; und da der Staat durch diese Anerkennung Macht verleiht, so legt er den Eigenthümern auch Pflichten auf, setzt ihrem Willen Grenzen, welche nach den Lebensbedürfnissen der Gesamtheit sich beständig verändern. Kein Volk hat jemals das Eigenthum als ein so unumschränktes Recht angesehen, wie es in den Theorien des Privatrechts losgetrennt vom Staatsrecht erscheint."

sind[1]. Das lehrt auch der hl. Thomas von Aquin. Er fordert, daß die im Privateigenthum stehenden Güter „durch richtige Gesetze und Gewohnheiten" dem gemeinsamen Wohle aller dienstbar gemacht werden sollen. So erst verwirklicht sich nach seiner Auffassung der von ihm verfochtene Grundsatz vollkommen, daß die Güter der Fürsorge und Verwaltung nach dem Einzelnen gehören, dem Gebrauche nach aber allen dienen sollen[2].

Findet dieser Grundsatz die gebührende Beachtung, dann wird die gesetzliche Behandlungsweise des unbeweglichen Eigenthums nicht genau dieselbe sein dürfen, wie die Behandlung des beweglichen Eigenthums. „Das Gegentheil", sagt Lehmkuhl[3], „hieße den Unterschied verkennen, der im unbeweglichen und beweglichen Eigenthum selber liegt und in seiner Bedeutung für das ganze gesellschaftliche Leben. Die Rechtsbehandlung einer Sache muß dem Wesen und der Bedeutung der Sache entsprechen." Stärker noch drückt Taparelli[4] denselben Gedanken aus. Der Boden hat eben eine große volkswirtschaftliche und politische Bedeutung für die ganze Nation; er ist die unentbehrliche Unterlage zur Seßhaftmachung, zu Cultur und höherer Gesittung. Wenn auch getheilt, bleibt der Boden dennoch der gemeinsame Nährboden der Nation[5]. Volkswohlstand, die Kraft des

[1] Cf. *Schiffini*, Disputationes philosophiae moralis II, 181 sq.

[2] *S. Thom.*, Comment. in Aristot. Polit. lib. II, lect. IV: „Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias, quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. . . . Quomodo autem *usus* rerum propriarum possit fieri *communis*, hoc pertinet ad *providentiam boni legislatoris*." Viele andere Stellen aus Thomas in Schaub, Eigenthumslehre S. 397 ff.

[3] Stimmen aus Maria-Laach XLVIII, 285.

[4] A. a. O. I, 484.

[5] Mit Rücksicht auf das Deutsche Recht sagt Gerber (Zur Lehre vom deutschen Familienfideikommiß. Jahrb. von Ihering I, 60):

Staates, seine wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit sind wesentlich bedingt durch gesunde agrarische Verhältnisse.

7. Der Staat wird freilich bei der Ausgestaltung der Eigenthumsordnung und insbesondere bei Feststellung der Eigenthumsschranken die bürgerliche Freiheit, soweit nur

„Das Grundeigenthum in Deutschland hat niemals als ein Recht von schrankenloser Freiheit gegolten; es ist von jeher durch einen Zusatz sittlicher oder politischer Pflichten gebunden gewesen; es hatte nicht bloß den Charakter eines ausschließlichen Rechtes, sondern noch mehr den eines Amtes. Es ist das eine der wirksamsten Grundideen des Deutschen Rechts, die sich durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung rechtfertigen läßt und bei der Construction des heutigen Rechts nicht übersehen werden darf." Nur muß dieser Begriff des Amtscharakters nicht im staatssocialistischen Sinne übertrieben werden, als ob der Grundeigenthümer als solcher wirklich ein vom Staate abgeleitetes Amt ausübe. Doch kann der Staat allerdings nicht gleichgiltig sein gegenüber der Vertheilung von Grund und Boden und hinsichtlich der Art und Weise seiner Bewirtschaftung. Es kommt unter volkswirtschaftlichem und politischem Gesichtspunkte viel darauf an, daß bei der Besitzvertheilung ein möglichst großer Bestandtheil des Volkes zum Grundeigenthum berufen bleibe. Gerade von der Grundvertheilung aber hängt in nicht geringem Maße die Art der Bewirtschaftung ab. In Ländern mit vorherrschendem Großgrundbesitz besteht die Gefahr einer wenig intensiven Wirtschaft, der Verdrängung des Körnerbaues durch Weidewirtschaft, der Verwandlung fruchtbaren Ackerbodens in Jagdgründe und Parks ꝛc. Für die im Gesamtinteresse vortheilhafteste Ausnutzung der Bodenkräfte ist dort am besten gesorgt, wo es einen starken, selbstwirtschaftenden Bauernstand gibt, wo der große, mittlere und kleine Besitz in rechter Mischung sich findet, ohne übermäßiges Vorwiegen des Großgrundbesitzes, aber auch ohne eine allzu weitgehende Zersplitterung. Man wird es daher durchaus billigen müssen, wenn die staatliche Wirtschaftspolitik — ohne Rechtsverletzung — einen solchen Zustand als Ziel ins Auge faßt, seine Verwirklichung oder Erhaltung wirksam erstrebt. Die erschöpfende Würdigung der hierhin gehörigen Fragen muß der Behandlung der Agrarfrage vorbehalten werden.

irgendwie möglich, zu schonen und sich vor jeder Verletzung der natürlichen oder erworbenen Rechte zu hüten haben. Ein Eingriff, durch welchen wohlerworbenes Eigenthum dem rechtmäßigen Besitzer schlechthin geraubt oder eine mit dem Eigenthum naturgemäß verbundene Befugniß gänzlich beseitigt würde, steht dem Staate nicht zu.

Das allgemeine Princip, nach welchem die Thätigkeit des Staates auf diesem Gebiete sich regelt, hat Taparelli[1] in klarer, bündiger Weise entwickelt. Indem wir voraussetzen, daß der Eigenthümer seine Macht nicht mißbrauchen darf, um die privaten Rechte der einzelnen Mitbürger zu schädigen, erübrigt die Frage, welche Opfer er zu bringen hat im Interesse der Erhaltung und des Schutzes der öffentlichen, allen gemeinsamen Wohlfahrt. Hierfür nun formulirt Taparelli folgendes Gesetz, welches ohne ungerechte Verletzung der Dispositionsfreiheit des einzelnen Eigenthümers das Maß seiner Verpflichtung dem Ganzen gegenüber bemißt: das Maß der pflichtmäßigen Opfer des Einzelnen zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt bestimmt sich nach dem Gesetze der Collision der Rechte.

Der Bürger darf ohne Zweifel alle seine Kräfte zur Beförderung seines wahren, d. h. geordneten Wohles anwenden, sofern und solange er dabei nicht in Collision mit den Rechten anderer kommt. Im Falle der Collision muß das niedere Recht dem höhern weichen. Denn da beide nicht zugleich zur Geltung kommen können, so fordert die Vernunft offenbar die Bevorzugung des höhern Rechtes, und es wäre gegen die gesunde Ordnung, wenn das niedere Recht auf Kosten des höhern triumphirte. Höher aber ist 1. das Recht, das einer höhern und allgemeinern Ordnung angehört.

[1] A. a. O. I, 367.

So ist das Recht der Gesamtheit dem Rechte des einzelnen Individuums vorzuziehen. Höher ist 2. das Recht, welches ein *größeres, höheres Gut* betrifft. Höher ist 3. das Recht, welches ceteris paribus *unzweifelhaftere Rechtstitel* nachweisen kann.

„Man sieht nun leicht ein, wieviel es der Gesellschaft nütze, wenn das *Princip der Rechtscollision* bei der Bestimmung des öffentlichen Wohles genau angewendet wird; denn was ist ohne ein solches Princip das öffentliche Wohl? Das, was jedem gefällt. Will man sich belustigen, so besteht das öffentliche Wohl in öffentlichen Vergnügungen; will man sich bereichern, wird es der Verkehr und Handel sein; will man erobern, der Krieg; will man ruhen, der Friede u. s. w., und im Namen des öffentlichen Wohles sieht man in Frankreich den Terrorismus Schafotte errichten, unschuldiges Blut vergießen, wie man in Jerusalem durch die Politik des Kaiphas den Unschuldigen ans Kreuz genagelt hat — zum Besten des Volkes." [1] Also nicht Velleitäten der jeweiligen Machthaber, nicht die wechselnden Launen einer herrschenden Majorität bilden Fundament und Maßstab der gesetzlichen Eigenthumsschranken. Ihre Berechtigung gründet sich auf ein klares naturrechtliches Princip, und sie findet ihre Grenzen dort, wo das allgemeine natürliche Vernunftrecht in objectiver, unzweifelhafter Weise die private Dispositionsfreiheit zur Geltung kommen läßt. Mit andern Worten: da, aber auch *nur* da, wo die freie Disposition mit wirklichen, unzweifelhaften Rechten der *Gesamtheit* in eine sonst unlösbare *Collision* gerathen würde, muß das Recht der privaten Freiheit dem höhern Rechte der Gesamtheit weichen. Das wesentlichste Recht der Gesamtheit, der staatlichen Gesellschaft, aber ist das Recht, das sie auf Verwirklichung ihres *natürlichen Zweckes*

[1] *Taparelli* a. a. O. I, 368 ff.

hat, d. h. das Recht, der Gesamtheit ihrer Glieder — soweit thunlich — durch sociale Einrichtungen die Möglichkeit zu gewähren, zu erhalten und zu vervollkommnen, selbstthätig die eigene Privatwohlfahrt zu begründen und zu bewahren. Wo die Erreichung dieses natürlichen Zweckes der staatlichen Gesellschaft in Frage kommt, da muß also die Dispositionsfreiheit des einzelnen Bürgers sich Schranken gefallen lassen.

Zur Durchführung der richtigen Unterordnung des Einzelnen unter die berechtigten Interessen der Gesamtheit bedarf es der directen Eingriffe in das Eigenthum im allgemeinen nicht[1]. Es genügt in der Regel, daß der Staat die Art und Weise, wie die Bürger ihrer Eigenthumsbefugnisse sich bedienen, in Einklang bringt mit den Forderungen des allgemeinen Wohles. So kann der Staat die naturrechtlichen Bestimmungen über den Eigenthumserwerb näher bestimmen, festsetzen, unter welchen äußern Voraussetzungen die naturrechtlichen Erwerbstitel im staatlichen Gemeinschaftsleben Geltung haben[2]. — Er kann Gegenstände bezeichnen, welche

[1] Wir sehen hier ab von dem Falle einer rechtlich zulässigen Expropriation. Wenn z. B. ein Grundstück zum Zweck der Herstellung einer leichtern Communication für den öffentlichen Verkehr vom Staate in Anspruch genommen wird, so muß der Private das Grundstück abtreten. Aber er hat Anspruch auf vollen Ersatz des Werthes. Mit dem Rechte der Gesamtheit collidirt nur sein Privateigenthum an jenem Grundstücke, nicht aber der Werth des Grundstückes als eines Vermögensbestandtheiles. Dieser Werth muß also dem bisherigen Eigenthümer bleiben. Taparelli a. a. O. I, 368.

[2] Vgl. F. Hitze, Schutz dem Handwerk (Paderborn 1883) S. 39. „Das einmal auf Grund der bestehenden Gesetze erworbene Eigenthum ist heilig und unverletzlich, aber die zukünftige Eigenthumsbildung, die zukünftig zu Recht bestehenden Erwerbstitel hat die Gesetzgebung, natürlich innerhalb des Rahmens des Naturrechtes, zu bestimmen."

dem individuellen Privateigenthum entzogen bleiben sollen. Die Natur widerstrebt ja nur dem allgemeinen und ausschließlichen Collectiveigenthum, keineswegs aber dem innerhalb geeigneter, den Bedürfnissen der Gesamtheit entsprechender Grenzen sich haltenden öffentlichen Eigenthum der Gemeinden und des Staates. — Von großer Bedeutung für das Gemeinwohl, speciell auch zur Verhinderung einer übermäßigen Concentration des Besitzes in wenigen Händen, ist ferner eine zweckentsprechende Ausbildung des gesetzlichen Vertragsrechtes. Das Gesetz kann die Bedingungen festsetzen, unter denen ein Vertrag erst seine volle Geltung und Klagbarkeit erlangt, ferner Bestimmungen treffen über die Tragweite der contractlich eingeräumten Befugnisse; es kann einzelne Verträge von zweifelhafter moralischer Güte oder gemeinschädlicher Art (Börsenspiel) verbieten und unter Strafe stellen.

Sodann steht es der Staatsgewalt zu, soweit es sich um unzweifelhafte Forderungen des allgemeinen Wohles handelt, Bestimmungen über die Art und Weise des Gebrauches der Eigenthumsobjecte zu treffen. So darf der Staat im Falle der Collision mit öffentlichen Interessen verbieten, einen Wald zu verwüsten, Ackergebiet in größerem Umfange in Wald und Wiese zu verwandeln oder brach liegen zu lassen u. dgl. m. Auch wird man der Staatsgewalt nur beipflichten können, wenn sie z. B. niemand gestattet, Getreidevorräthe, die zur Erhaltung des Volkes nothwendig sind, allein des größern Gewinnes halber auf Lager zu behalten. Man darf sein Eigenthum vortheilhaft, ja auf das vortheilhafteste verwenden, aber niemals zum Verderben anderer oder aller, mag der dabei erhoffte Vortheil auch noch so groß sein. Hiernach entscheidet sich auch die Frage, ob der Staat befugt sei, im Interesse des Mittelstandes die Warenhäuser zu beschränken, progressiv zu besteuern u. s. w.

Wenn die kirchliche und private Wohlthätigkeit nicht ausreicht, um dem Elende und der Noth der Armen abzuhelfen, so ist der Staat desgleichen berechtigt, den Wohlhabenden sogen. Armensteuern aufzuerlegen [1].

Ganz besonders bedürfen endlich die naturrechtlichen Grundsätze über die Erbfolge einer vielseitigen nähern Bestimmung durch die positive, staatliche Gesetzgebung. Auch hier wiederum kann der Staat durch gute Gesetze, ohne Verletzung der Gerechtigkeit, sehr viel zu einer gesunden Vertheilung des Besitzes und zur Erhaltung des allgemeinen Wohlstandes im Volke beitragen. Er wird einerseits durch passende Erbtheilungsgesetze die in der Hand einzelner angesammelten Reichthümer zerlegen, andererseits dort, wo dies historisch berechtigt und wirtschaftlich zulässig ist, durch Anerkennung eines gemäßigten Erstgeburtsrechtes den Familienwohlstand dauernd sichern [2].

Bei manchen Völkern, z. B. den Israeliten, den Deutschen im Mittelalter, bestand der gesetzliche Brauch, dem Erstgebornen gewisse Privilegien hinsichtlich der Erbfolge zu gewähren. Die französische Revolution räumte principiell mit dem Rechte der Erstgeburt auf. Voraussetzung für die Berechtigung einer solchen Einrichtung bleibt jedenfalls, daß in gebührender, der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechender Weise für Erziehung und Unterhalt der übrigen Kinder genügende Fürsorge getroffen sei. Ist diese Bedingung erfüllt, so können unter Umständen in der That gewichtige Gründe für das Recht der Primogenitur, für Anerbenrecht u. dgl. sprechen [3]. Bei gleicher Theilung nämlich wird unmöglich dem adeligen oder nichtadeligen, befestigten Grundbesitze jene wirtschaftliche Stellung gewahrt bleiben können, welche für seine bürgerliche und politische Stellung die unentbehrliche Grundlage bildet. Alle Vortheile, die aus einer gewissen Stabilität der leitenden Kreise für das staatliche und communale

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. I. Der christliche Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 178 ff.

[2] Cf. *M. F. Le Play*, L'organisation du travail (Tours 1871) p. 499 ss. 503 ss., über den Einfluß des Erbrechtes auf die Familie.

[3] Cf. *Schiffini* l. c. p. 201 sq.

Gemeinwesen erwachsen, würden also in Wegfall kommen, ganz abgesehen davon, daß in manchen Gegenden die der Beschaffenheit des Bodens entsprechendste Bewirtschaftung bei der Zertheilung des Gutes nicht stattfinden könnte. Mag freilich die Lage des einzelnen nachgebornen Kindes für den Augenblick als eine bessere erscheinen, wenn es seinen Kopftheil an dem elterlichen Nachlasse erhält, der Vortheil ist oft auf die Dauer geringer, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte. Zunächst für die Nachkommenschaft in ihrer Gesamtheit. Nach drei oder vier Generationen werden vielleicht die meisten Familienglieder der Dürftigkeit anheimgefallen sein. Auch das einzelne nachgeborne Kind verliert jenen mächtigen Rückhalt an der Familie in Zeiten der Noth und in den mannigfachen Wechselfällen des Lebens. Werden speciell die Töchter, wo das System der Primogenitur herrscht, von der Erbschaft ausgeschlossen, so finden sie zum Theil einen Ersatz in dem Vermögen ihres Gatten, das eben durch jenes System eine Steigerung erfährt. Ueberdies hindert diese Erbfolge ein Vorherrschen des finanziellen Gesichtspunktes beim Abschluß der Ehe. Die Gattin wird ihrer persönlichen Eigenschaften wegen gesucht, geschätzt, geliebt. Die Ehe bewahrt ihren hohen sittlichen Charakter, während sie heute vielfach zum Handelsgeschäft degradirt ist [1]. Die Feindschaft gegen alle Anerben- und Primogeniturrechte, Stammgüter, Heimstätten u. dgl. entspringt dem individualistischen Liberalismus, der sich hier wieder als Engel des Lichtes aufspielt, von der „natürlichen Billigkeit", von den „Gefahren der Concentration des Besitzes" u. dgl. gar lieblich zu reden weiß. In der That aber bildet ein formell und materiell richtig durchgeführtes Primogenitursystem mit einen festen Damm gegen die furchtbarste aller Concentrationsarten, die kapitalistische, welche der Liberalismus uns gebracht hat.

8. Wie die Aufführung von Schranken gegenüber der Willkür in Sachen des Eigenthumserwerbes und Eigenthumsgebrauches zweifelsohne innerhalb der Befugnisse des Staates und der staatlichen Gesetzgebung liegt, so läßt sich andererseits auch nicht behaupten, daß derartige Beschränkungen der Natur und dem Wesen des Eigenthumsrechtes selbst widersprechen.

[1] Cf. Institut. de Droit Naturel par *M. B. (de Lehen)* tom. I, n. 303, citirt bei *Schiffini* l. c. p. 203.

Der Beweis hierfür ist bereits in dem enthalten, was wir früher über den Begriff des Privateigenthums, über das Recht auf Existenz, dessen sich jeder Mensch erfreut, über die Begründung des Privateigenthums durch sociale Gesichtspunkte, gesagt haben. Der sittliche Charakter des Eigenthumsrechtes, sein wesentliches Verhältniß zu dem allgemeinen und höhern Rechte auf Existenz, seine ebenso wesentlichen Beziehungen endlich zu den Forderungen des gesellschaftlichen Lebens, — das sind die Momente, welche die Zulässigkeit und Nothwendigkeit von Eigenthumsschranken als unzweifelhaft erscheinen lassen.

Das Eigenthum gewährt seinem Wesen nach Macht, Gewalt über eine Sache; überdies erzeugt es eine gesellschaftliche Ueberlegenheit, ist gesellschaftliche Macht. Gleichwohl darf bei alledem nicht vergessen werden, daß es keine bloße Macht, sondern ein Recht, d. h. eine moralische Befugniß, ein Können, eine Macht zwar ist, aber keine lediglich physische Gewalt, sondern ein sittliches Vermögen, welches darum auch nur soweit Anerkennung beanspruchen kann, als es auf dem Boden der sittlichen Ordnung verbleibt.

Der materialistischen Weltanschauung allerdings fehlt das Verständniß für diese Auffassung des Eigenthums. Sie redet noch von einem Rechte, doch ist es der bloße Name. Recht und Macht sind ihr identisch. Kein anderes Recht kennt sie außer „dem Rechte des Stärkern", jenes Recht, das nur so lange dauert, als es sich Geltung verschafft, das aber verschwindet, wenn ein Stärkerer über dasselbe gekommen ist. Nicht so die Vernunft [1]. Sie erblickt im Rechte eine moralische, d. h. auf Vernunftprincipien beruhende Befugniß, kein bloß physisches Vermögen, und bezeichnet dieselbe als unverletzlich,

[1] Vgl. Theod. Meyer S. J., Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 105. 113 ff. 133.

d. h. sie setzt in allen andern Vernunftwesen die sittliche Pflicht voraus, meine Befugniß zu achten. Jenen moralischen Charakter und diese Unverletzlichkeit aber besitzt das Recht durch seine Beziehung zum Willen Gottes, der allein einen allgemein giltigen, verpflichtenden Einfluß auf alle Vernunftwesen ausüben kann. Mit andern Worten: das Recht ist Recht, nur weil es und insoweit es sich zurückführt auf die natürliche Rechtsordnung als Bestandtheil der sittlichen Weltordnung. Da Gott sich nicht widersprechen kann, so gibt es also kein Recht außerhalb des Sittlichen, d. h. unabhängig von ihm oder gar gegensätzlich zu ihm, kein Recht im Widerspruche zur Rechtsordnung, durch welche nach göttlichem Plane die Verhältnisse der Menschen untereinander im gesellschaftlichen Leben geregelt werden [1]. Darum ist es widersinnig, von einem

[1] Die „sittliche Weltordnung" normirt die Beziehungen der Menschen zu Gott, zu sich selbst, zum Nächsten. Die „Rechtsordnung", als Theil jener allgemeinen sittlichen Weltordnung, bildet „das Bindemittel, welches Gott zur Verwirklichung und Erhaltung der gesellschaftlichen Organisation um die Menschheit geschlungen hat" (Theod. Meyer a. a. O. S. 117). Vgl. Ferdinand Walter, Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart § 60: „Die Grundlage des Rechtes und des Rechtsbegriffes ist das dem Menschen eingeborene Rechtsgefühl und Gewissen, welches die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse mit der Gerechtigkeit will. Dabei kann man jedoch nicht stehen bleiben, sondern man muß nach dem objectiven, außerhalb des Menschen liegenden Grunde fragen, worauf die Gerechtigkeit selbst beruht. Dieses Objective ist aber die über dem Menschen stehende sittliche Weltordnung, und das Rechtsgefühl und das Gewissen sind eben die Organe, welche Gott dem Menschen verliehen hat, um diese unsichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten. Sie sind die Augen des Geistes, welche in die dem irdischen Auge unerreichbare übersinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit sind also, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenschaften Gottes fließenden Gesetze der sittlichen Weltordnung, die sich dem Menschen durch das

unbedingt freien „absoluten" Eigenthum zu reden. In dem Augenblicke, wo das Eigenthum „absolut" sein will, hört es auf, ein Recht zu sein. Nur insoweit kann es für sich den Charakter und die Befugnisse eines Rechts beanspruchen, als es sich einfügt in die allgemeine sittliche Ordnung, in die natürliche und die hierauf gegründete positive Rechtsordnung, durch welche das Gemeinschaftsleben und -streben der Menschheit geregelt wird.

Das Eigenthumsrecht ist unter den dinglichen Rechten, den iura *in* re, zwar das vollkommenste und höchste, keineswegs aber, wie wir bereits an anderer Stelle darlegten, das höchste Recht schlechthin, welches Menschen im Hinblick auf die Sachenwelt zusteht [1]. Man darf nie vergessen, daß vermöge der göttlichen Bestimmung die irdischen Güter nicht bloß den Zwecken einzelner, sondern der Erhaltung des ganzen menschlichen Geschlechtes, der ganzen menschlichen Gattung dienen sollen. Jeder einzelne Mensch besitzt vermöge jener Bestimmung ein persönliches Recht, wessen er bedarf, zu erwerben. In sachlicher Hinsicht ist dieses Recht unvollkommen, weil es keinen unmittelbaren Anspruch auf einen bestimmten Gegenstand gewährt. Bloß im Falle der äußersten Noth weicht die sachliche Unbestimmtheit und Unvollkommenheit, und man darf das Nächstliegende nehmen, ohne daß dadurch dem bisherigen Eigenthümer ein Unrecht zugefügt würde. Das Recht auf Existenz, auf die nothwendigen Erhaltungsmittel, stellt sich somit als ein höheres Recht dar, vor welchem das erworbene Eigenthumsrecht zurücktreten muß. Es wird jede verständige Obrigkeit nicht bloß, um den Absichten Gottes entgegenzukommen, der

---

Organ des Gewissens als solche, also als Willen Gottes und als eine über dem Menschen stehende Macht ankündigen."

[1] Vgl. hierzu unsere Ausführungen in „Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung". I. Der christliche Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 169 ff.

gewiß nicht die Welt dem Menschen dienstbar machte, um lediglich im äußersten Nothfall ihn vor dem Hungertode zu retten, — ferner nicht nur, um das persönliche Recht auf Existenz, das jedem Bürger zusteht, zur Geltung zu bringen, sondern auch des eigenen Bestandes der Gesellschaft wegen die Erwerbs- und Dispositionsbefugnisse der Eigenthümer mit den Forderungen des Gesamtwohles des Volkes in Einklang setzen müssen. Die Eigenthümer aber werden gegen die Sicherung des Rechtes auf Existenz für alle Bürger des Staates nichts einwenden können, weil ja die letzte Rechtsgrundlage ihres Eigenthums gerade in der göttlichen Bestimmung der Welt, den Bedürfnissen der ganzen Menschheit und dem Wohle der ganzen Gesellschaft zu dienen, gesucht werden muß.

Auch dieser Gesichtspunkt zeigt, richtig erfaßt, wiederum, daß die dem Eigenthum im Interesse der Gesamtheit und fremder Rechte gezogenen Schranken keineswegs der Natur und dem Wesen des Eigenthums widersprechen.

Das Eigenthum ist nicht Selbstzweck, sondern lediglich das Mittel, um in einer dem Wohle des Einzelnen, der Familie, des Staates entsprechenden Weise die Versorgung der Menschheit zu bewirken. Wäre das Eigenthum „Selbstzweck", so könnte es durch keine äußern Rücksichten gebunden werden. Ist es aber bloßes Mittel zum Zweck, so findet es eben in seinem Zweck die Grenzen seiner Berechtigung. Seinem Zweck nach nun soll das Eigenthum nicht der bloßen Willkür des Besitzers, seinem Genuß, seinen Launen dienen, sondern ihn und seine Familie versorgen in einer der gesellschaftlichen Ordnung und dem gesellschaftlichen Wohle entsprechenden Weise. Alle Argumente, welche für die Berechtigung und Nothwendigkeit des Eigenthums sprechen, führen sich auf den bezeichneten Zweck zurück.

9. Wenn hier von der „Versorgung" des Einzelnen und der Familien die Rede ist, so muß vor einer wiederholt hervor-

getretenen Uebertreibung gewarnt werden. Bildet die Nothwendigkeit der im Privateigenthum besessenen Güter für die Erhaltung des Lebens zugleich auch die positive Grenze des berechtigten Eigenthumserwerbes? Mit andern Worten: Ist das „Bedürfniß" positiver Maßstab des erlaubten Eigenthumsbesitzes?

Keineswegs, wie jeder leicht einsehen kann. Denn:

Erstens ist das „Bedürfniß" nicht geeignet, als Maßstab zu dienen. Das „Bedürfniß" ist ein Begriff mit fließenden Grenzen. Habe ich nur die abstracte Natur des Menschen im Sinne, so kann ich allerdings behaupten, daß die Bedürfnisse aller Menschen gleich seien, in Nahrung, Wohnung, Kleidung bestehen. Oeffne ich aber meine Augen für die wirkliche, concrete Welt, so zeigt sich sofort, daß die Bedürfnisse bei den verschiedenen Individuen ganz naturgemäß verschieden sich gestalten nach Alter, Geschlecht, Gewohnheit, Gesundheit oder Krankheit, Zahl der Familienglieder u. s. w. Dabei ist von den mächtigen subjectiven, psychologischen Momenten für die Bemessung des „Bedürfnisses" gänzlich abgesehen.

Zweitens: Die Natur in Verbindung mit dem menschlichen Fleiße ist im stande, viel mehr Güter zu liefern, als zur bloßen Befriedigung der allgemeinsten Bedürfnisse nothwendig sind. Zeigt nicht schon allein diese offenbare Thatsache aufs klarste, daß die Grenze des erlaubten Eigenthumsbesitzes naturgemäß keineswegs durch die allgemeinsten Menschheitsbedürfnisse gezogen wird?

Drittens: Der Mensch hat auch ein Recht auf Vervollkommnung. Er darf durch eigene Kraft seine und seiner Angehörigen Lage verbessern. Ja es ist gerade ein Vorzug der menschlichen Natur, für zukünftige Bedürfnisse sorgen, eine Verbesserung der zukünftigen Lage vorbereiten zu können. Sollte dieser natürliche Vorzug, welcher den Menschen weit über das Thier erhebt, gegenstandslos, bedeutungslos

sein? Sollte ihm das Recht verkümmert werden dürfen, von seinem größern Fleiße, seiner größern Kraft und Geschicklichkeit Gebrauch zu machen, um mehr zu erwerben, als andere besitzen?

Viertens: Der Mensch hat ein natürliches Recht auf die Früchte seiner Arbeit. Denn rücksichtlich meiner menschlichen Natur bin ich niemand zum Dienste verpflichtet. Ich kann vermöge eines Vertrages einem andern gegen gerechten Lohn die Früchte meiner Arbeit abtreten. Sehe ich aber von derartigen accessorischen Verhältnissen ab, behalte ich nur die menschliche Natur im Auge, so ist es klar, daß jenes, was ich thue, ganz in meinen Händen ist. Denn es ist ein Theil von mir, weil es eine Wirkung ist, die von mir ausgeht. Die Wirkung aber folgt der Ursache, ist in der Ursache enthalten, ein Theil der Ursache. Wer also Anspruch machen würde auf das von mir rechtmäßig Erworbene, auf die Früchte meiner Anstrengung, der würde mir, ohne das mindeste Recht, das meinige rauben, wie wir oben bei der Begründung der Eigenthumsinstitution auseinandersetzten. Nun aber wird der verschiedenen körperlichen, geistigen, moralischen Veranlagung der Menschen wegen die Arbeitsfähigkeit und die Arbeitsleistung bei den einzelnen Menschen sehr verschieden ausfallen müssen. Der eine arbeitet mehr und besser als der andere. Wäre es da nicht eine schreiende Ungerechtigkeit, wenn man demjenigen, der mit größerer Geschicklichkeit und Ausdauer, mit größerem Fleiße gearbeitet hat, seinen höhern „Arbeitsertrag" rauben und seinen Besitz auf das Niveau des „Bedürfnisses" beschränken wollte?

Fünftens: Wer aus den allgemein menschlichen Bedürfnissen die positive Grenze zur Beschränkung der Ausdehnung des Eigenthumserwerbes herleiten will, übersieht endlich, daß in der Eigenthumsfrage nicht bloß die Bedürfnisse des Einzelnen und seiner Familie, sondern auch die der bürger-

lichen Gesellschaft in Betracht zu ziehen sind. Diese aber fordert ihres organischen Charakters wegen Verschiedenheit der Stände und damit auch des Besitzes; sodann des culturellen Fortschrittes wegen, daß die Menschen ihrem Vervollkommnungstriebe folgend die menschliche Herrschaft über die Natur je nach ihren Fähigkeiten und Kräften ausdehnen und bethätigen; endlich der socialen Ordnung wegen, daß die Bürger in dem rechtmäßigen Besitze der infolge verschiedener Veranlagung oder besonderer günstiger Verhältnisse erworbenen, quantitativ und qualitativ verschiedenen Ergebnisse ihres Bemühens belassen und rechtlich geschützt werden. —

Einen ganz andern Sinn aber hat die Frage, ob nicht das allgemein menschliche, sondern das gesellschaftliche Bedürfniß die Bedeutung einer negativen Grenze des Gütererwerbes habe. Diese Frage ist übrigens in dem oben Gesagten schon entschieden. Denn hierbei untersucht man nicht mehr das Quantum der Bedürfnisse, welche der Mensch als Mensch hat, um ihm dann das entsprechende Maß von Gütern zuzuerkennen. Vielmehr fragt es sich, ob die in einer Gesellschaft vorhandenen oder erreichbaren Güter von einem Theil der Bürger in solchem Umfange und in solcher Art in Besitz genommen und verwaltet werden dürfen, daß ein anderer Theil für die nothwendigen, allgemein menschlichen Bedürfnisse keine Befriedigung mehr finden kann. Offenbar würde ein solches Verhältniß der Ruin des Staates sein und eine schwere Pflichtverletzung seitens der öffentlichen Gewalten bekunden. Der Staat ist zwar an und für sich nicht verpflichtet, seinen Bürgern Nahrung oder Arbeit zu geben. Wohl aber bildet es einen der wesentlichsten Bestandtheile seiner Aufgabe, das Recht aller Bürger, durch Arbeit den Lebensunterhalt zu gewinnen, in wirksamer Weise zu schützen. —

10. Wo solche Grundsätze Geltung finden, da wird die freie Bewegung der Eigenthümer nicht wenig gehemmt, ihre

Dispositionsbefugniß bedeutend eingeengt. Allein eben diese Beschränkung ist nothwendig im Interesse der Gerechtigkeit und des gemeinen Wohles; sie ist nicht einmal für die Eigenthümer ein wahres Uebel, sondern insofern sogar ein Gut, als die Verminderung der Freiheit in der individuellen Ordnung für die Theilnahme an den Gütern der höhern socialen Ordnung unerläßlich erscheint [1].

[1] *S. Thom.*, De reg. princip. I, c. 15: „Sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id, quod est totius, quodammodo est partis." — S. th. 2, 2, q. 47, a. 10 ad 2: „Wer das gemeinsame Wohl vieler sucht, sucht damit sein eigenes Wohl aus zwei Gründen: 1. weil das eigene Wohl nicht ohne das gemeinsame Wohl der Familie, des Staates bezw. Reiches bestehen kann. Deshalb sagt Valerius Maximus von den alten Römern: ‚Sie wollten lieber arm in einem reichen Staate, als reich in einem armen Staate sein.' 2. Da der Mensch ein Theil der Familie oder des Staates ist, muß er bei der Erwägung seines Privatwohls davon ausgehen, was für das Wohl der Gesellschaft zuträglich ist. Den guten Zustand der Theile schätzt man nach ihrer Beziehung zum Ganzen, denn so sagt Augustinus: ‚Schimpflich ist es für jeden Theil, dem Ganzen nicht zu entsprechen.'" Vgl. Schaub, Eigenthumslehre S. 398 f. — *Castelein*, Le Socialisme et le Droit de Propriété (Bruxelles 1896) p. 234. 520 ss. 530 ss.

Berichtigung:

S. 394, Note Zl. 2 v. u. lies: (Wien 1895) statt 1865.

Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

10. und 11. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

Von **Heinrich Pesch S. J.**

Erster Theil.

III. Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung?

Zweite Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12. Decembris 1900.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Viertes Kapitel.

Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung?

		Seite
§ 1.	Die Solidarität als Pflicht im Wirtschaftsleben . .	429
§ 2.	Der sociale Zweck und Charakter der Arbeit . .	437
§ 3.	Staatszweck und Freiwirtschaft	450
§ 4.	Ziele und Grenzen der staatlichen Wirtschaftspolitik .	471
§ 5.	Staatsintervention, kein Staatssocialismus . . .	499
§ 6.	Genossenschaftliche Einigung. Berufsgenossenschaft. Berufsständische Organisation	545
§ 7.	Coalitionsrecht der Arbeiter. Gewerkvereine . .	589

Fünftes Kapitel.

Die Lehren der Geschichte.

§ 1.	Die antik-heidnische Wirtschaftsepoche	606
§ 2.	Die christlich-germanische Wirtschaftsepoche . . .	649
	a) Die allmähliche Entwicklung eines wohlhabenden Bauernstandes in Deutschland	649
	b) Die Entwicklung eines gewerblichen Mittelstandes .	695

Viertes Kapitel.

Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung?

Wenn man heute als Ziel der socialen Reformen die culturelle, insbesondere die wirtschaftliche und sociale Hebung der breiten Volksmassen bezeichnet und zugleich betont, daß jenes Ziel nur durch langsame, mühsame, an das Bestehende anknüpfende Kleinarbeit erreicht werden könne, so ist damit eine wohl begründete und bedeutsame Warnung ausgesprochen allen jenen Bestrebungen gegenüber, die mit wenigen großen Mitteln in kürzester Zeit alles Elend aus der Welt schaffen möchten. Verfehlt aber wäre es, ja ein folgenschwerer Irrthum, wollte man in einseitiger Werthung der praktischen Thätigkeit der socialen Wissenschaft und principiellen Erörterungen keine oder nur geringe Bedeutung zumessen. Es hieße das, nicht bloß sich das richtige und tiefere Verständniß der unsere Zeit bewegenden Kämpfe völlig verschließen, sondern auch die praktische Kleinarbeit selbst der sichern Leitung, des unentbehrlichen Schutzes vor Verirrung berauben.

Die eigene, vernünftige Natur nöthigt nun einmal den Menschen, daß er sich von Ideen leiten lasse. Das beweist die Geschichte aller Zeiten, das gibt sich kund in jeder großen Bewegung. Wann wurde mehr die Kleinarbeit, die als solche in der That so fruchtbare Detailforschung, gerühmt als zur Zeit, wo die Aufklärung den Kampf gegen das überlieferte positive Christenthum, die traditionelle Philosophie, die her-

kömmlichen Staats- und Gesellschaftsformen eröffnete? Und doch stand diese ganze Strömung unter der Herrschaft einer alles dominirenden Idee, eines falschen, verheerenden Freiheitsgedankens, der mit mancher morschen, des Untergangs würdigen Schranke sehr vieles, was der Menschheit Segen gebracht, dem Verderben weihte, der die feste Wahrheit den wechselnden Systemen, die politische und sociale Ordnung der Revolution und dem Libertinismus opferte, der das Massenelend schuf, die socialen Bande zerriß, die Gesellschaft in schroffe Gegensätze auflöste.

Auch die heutige sociale Reform wird beherrscht von einer Idee, der sie ihre Kraft, ihre Richtung und Leitung entnimmt. Sie verwirft principiell jenen Individualismus, der die Freiheit nur als Mittel und Bedingung für die Zwecke eines rücksichtslosen Egoismus, der freie Bahn forderte für alle diejenigen, welche die Macht haben, sie zum eigenen Vortheil auszunützen und in klingende Münze umzusetzen, der jegliche Schutzmaßregel zu Gunsten der Mittelstände als freiheitswidrig bekämpfte, aber zugleich jeden Augenblick bereit war, die Freiheit anderer zu opfern, wenn es z. B. galt, die Abhängigkeit der Arbeit vom Besitz zu mehren, die große Masse des Volkes zu nöthigen, im Dienste einiger weniger ihre Kräfte zu verbrauchen, diese reicher und reicher zu machen und dabei selbst in äußerst beschränktem Maße an den Gütern aufsteigender Cultur theilzunehmen. Jenem egoistischen Libertinismus gegenüber hat die sociale Reform die *wahre Freiheit* auf ihre Fahne geschrieben, die Freiheit, die mit der Gerechtigkeit in Einklang steht, die Freiheit für *alle*, welche die Rechte der Schwachen nicht weniger schützt als die Rechte der Starken, welche die individuellen Interessen mit dem Glück und Wohl der nationalen Gesamtheit vereinbart, jene Freiheit, die über sich die *sittliche Pflicht im Wirtschaftsleben* anerkennt, das auf sittlicher Grundlage ruhende Recht und Gesetz,

die nicht bloß soweit vom „Gesetze“ etwas weiß, als es sich darum handelt, die selbstsüchtigen Gelüste mit den angeblichen „Naturgesetzen“ der ökonomischen Ordnung zu verdecken. Kurz, Freiheit und Pflicht in der rechten Verbindung nach Gottes Gesetz zum allgemeinen und umfassenden irdischen Wohle der Völker, das ist der Grundgedanke, die große, leitende und höchste Idee der socialen Reformbewegung im neuen Jahrhundert. Von hier müssen letztlich die Goldbarren entlehnt werden, die in einer klugen, stufenweise voranschreitenden, stets an die gegebenen Verhältnisse anknüpfenden, staatlichen, communalen, corporativen, privaten Kleinarbeit ihre Ausprägung erhalten. Hier ist aber auch das einzig sichere und feste Fundament gefunden, in welchem die praktische Reformarbeit ihre nie versagende Stütze besitzt.

Das leuchtet sofort ein, wenn man unsere Auffassung mit einer materiell verwandten Lehre vergleicht, welche insbesondere in der deutschen Nationalökonomie hervorragende Vertreter gefunden hat. „Daß das Recht auch das Wirtschaftsleben maßgebend ergreift und eine Fülle willig oder unwillig ertragener Verpflichtungen schafft,“ sagt Georg v. Mayr[1], „bestreitet niemand. Man mag auf einem Standpunkt wie immer stehen, man mag diese oder jene das Wirtschaftsleben beeinflussende Rechtsverpflichtung bekämpfen, daß sie als solche besteht und damit eine wirtschaftliche Pflicht begründet, wird dadurch nicht geändert. Alle Grundnormen des Wirtschaftslebens sind rechtlich festgelegt; sie sind die größten Schranken des absoluten gewaltthätigen Egoismus, von der Festsetzung der Rechtsinstitute Personenfreiheit, Eigenthum und Erbrecht angefangen bis zu den neuzeitlichen Rechtsformulirungen des Arbeiterschutzes und der Arbeiterversicherung. Darüber also, daß im Wirtschaftsleben das Recht maßgebend ist, kann es keinen Streit geben. — Walten aber im Wirtschaftsleben abgesehen vom Rechtszwang auch Normen der außerhalb der Rechtssphäre liegenden Sitte? Gibt es also im Wirtschaftsleben neben den

[1] Die Pflicht im Wirtschaftsleben. Von Dr. G. v. Mayr, ord. Professor der Statistik, Finanzwissenschaft und Nationalökonomie an der Universität München, Unterstaatssecretär z. D. Tübingen 1900. S. 8 ff.

rechtlichen Verpflichtungen auch sittliche Pflichten? Die Frage scheint vielleicht thöricht? Denn es ist nicht abzusehen, warum gerade dieses wichtige Stück des Gesellschaftslebens, das wir Wirtschaftsleben nennen, den Geboten der Sitte nicht unterliegen sollte. Und doch ist die Frage nicht überflüssig. Wir sehen, wie die Anhänger materialistischer Auffassung und die Bewunderer namentlich der neuzeitlichen wirtschaftlichen Entwicklungstendenzen in rücksichtslosem Bestreben, jedes Hinderniß einer möglichsten Beschleunigung dieser Entwicklung beiseite zu schieben, nicht davor zurückschrecken, den Erwägungen der Sittlichkeit im Rahmen des Wirtschaftslebens keinen Raum zuzugestehen. Nach Zeitungsnachrichten — der vollständige stenographische Bericht liegt mir noch nicht vor — hat ein Breslauer College, Werner Sombart, gelegentlich der Versammlung des Vereins für Socialpolitik in Breslau kürzlich den Satz formulirt, Sittlichkeit auf Kosten des ökonomischen Fortschrittes sei seines Erachtens der Anfang vom Ende. Hier ist meines Erachtens der Punkt, wo es für den Collegen eines solchen Nationalökonomen Pflicht werden kann, entschiedenen Widerspruch zu erheben. Die bloße Feststellung schärfsten Gegensatzes zu solcher Auffassung genügt aber nicht. Es muß weiter auch positiv dargelegt werden, in wie ausgedehnter und mannigfaltiger Weise das Wirtschaftsleben unter der Controlle nicht nur des formellen Rechts, sondern auch der Sitte steht, und wie daraus für die verschiedenen Gruppen der am Wirtschaftsleben Betheiligten nicht bloß ökonomische Rechtsverpflichtungen, sondern auch sittliche Pflichten wirtschaftlicher Art erwachsen. Nur abstract-theoretisch kann man — fast möchte ich sagen zum Zweck wissenschaftlichen Sports — ein Wirtschaftsleben construiren, bei dem sämtliche Mitglieder der Gesellschaft reine Wirtschaftsmenschen, nämlich solche sind, die nur wirtschaftliche Ziele kennen. Wohl gibt es, zumal in unserem hastenden industriellen und Handelsgetriebe, einzelne Exemplare, bei denen solches fast zuzutreffen scheint; prüft man die Fälle aber näher, so wird man finden, daß auch da neben den wirtschaftlichen noch andere sociale Interessen bestehen, mögen vielleicht auch erstere stark überwuchern. Freilich haben die Nationalökonomen in älterer wie in neuester Zeit gelegentlich auf solch einen abstracten Standpunkt sich gestellt und auf vermeintlich ausschließend wirtschaftliche Hypothesen ein theoretisches Gebäude abstract wirtschaftlicher Naturgesetze errichtet. Das Verdienst der historischen und ethischen Nationalökonomie und der statistischen Durchleuchtung der wirklichen Gestaltung des Wirtschaftslebens ist es, gezeigt zu haben, daß der Gang der wirtschaftlichen Dinge nicht un-

abhängig in der Isolirung verläuft, sondern in innigem Zusammenhang mit der Gesamtgestaltung der socialen Entwicklung." Es verdient alle Anerkennung, wenn ein so hervorragender Gelehrter rückhaltslos sich zu dem Satze bekennt, daß für den Bereich der Oekonomie nicht ausschließlich und allein wirtschaftliche Momente theoretisch und praktisch in Betracht kommen, vielmehr unter Umständen das Wirtschaftliche den höheren Forderungen des Rechts und der Sitte sich beugen muß: „In einer Zeit, in der man vielfach geneigt ist, den Menschen zu einem Herdenthier des Wirtschaftslebens zu degradiren, ist die Erinnerung daran, daß das wirtschaftliche Streben zwar ein gewaltiges, aber durchaus nicht das einzige Stück des gesellschaftlichen Culturlebens ist, gerade für einen Professor der Nationalökonomie sehr am Platz, denn einem solchen könnte es bei übereifriger Specialforschung in seiner nächsten Nähe begegnen, daß er die ihm ferner liegenden Gebiete gesellschaftlicher Lebensbethätigung, die nicht von wirtschaftlichen Motiven bedingt sind und gegebenenfalls sogar diesen entgegen sich bewegen, übersieht. Die Reaction aller, die in sich noch eine andere als die wirtschaftliche Ader schlagen fühlen, gegen die materialistische Geschichtsauffassung wird in unsern Tagen zur socialen Pflicht!"[1] Man wird dabei schon das Recht nicht bloß mit den wandelbaren, eventuell von wechselnden Majoritäten in ihrem Bestande abhängigen positiven, physisch erzwingbaren Staatsgesetzen identificiren dürfen, in demselben vielmehr jenen Theil der natürlichen Sittlichkeit erblicken müssen, welcher die dauernde Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstande hat. Auch muß in den Forderungen der Sittlichkeit der Charakter eines durch die menschliche Vernunft kundgegebenen, aber durch Gottes Einsicht und Wille begründeten Gesetzes Anerkennung finden[2]. Der Begriff der bloßen Sitte, die sich auf ein soziales Gesamtempfinden zurückführt und von der Culturgesellschaft stets neu erzeugt wird als eine Summe von Vorstellungen, Ueberzeugungen und Strebensrichtungen, durch welche das social als richtig und geboten Erachtete mehr oder minder deutlich zum Ausdruck gelangt, — dieser Begriff der Sitte bezieht sich vorerst nur auf die Manifestation des Sittengesetzes in der mensch-

[1] G. v. Mayr a. a. O. S. 7.

[2] Vgl. hierzu unsere Ausführungen im dritten Bande der „Socialen Frage", beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach". 12. u. 13. Heft (1. u. 2. Aufl., Freiburg 1899), S. 329 ff.

lichen Vernunft. Er bedarf somit der Ergänzung, um der vollkommen entwickelten Idee der Sittlichkeit als Norm des menschlichen und darum auch des wirtschaftlichen Handelns zu genügen. Wo von Verpflichtung die Rede ist — und hier wird ja die Culturgesellschaft selbst als verpflichtet anerkannt —, da muß es eine höhere Autorität geben, der es zusteht, zu verpflichten, eine Autorität, die sich über die ganze Culturgesellschaft erhebt und ihr als Herr und Gesetzgeber gegenübertreten kann. Ohne diesen höhern Gesetzgeber wäre die Culturgesellschaft und ihr Gesamtempfinden durch keine eigentliche Autorität gestützt, etwas Unfaßbares, und was als Pflicht gefordert wird, allzu relativ und wandelbar. Jene Epochen, die sich zur Freiwirtschaft bekannten, und die von den Socialisten erstrebte communistische Epoche verfehlen ja auch nicht, sich für ihre Zeit als von der wahren Culturgesellschaft gefordert hinzustellen. Und doch darf und muß man den collectivistischen Socialismus, die absolute Freiwirtschaft u. s. w. schlechthin und für immer als culturwidrig bezeichnen[1].

Besondere Beachtung verdient es, wenn Gustav Schmoller in seinem „Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre“[2] neuerdings von einer „Entstehung der Moral neben und über Sitte und Recht“ spricht: „Indem man begann, die in Spruch und Lied, in gereimter und ungereimter Form überlieferten socialen

[1] Gerade das betont v. Mayr (a. a. O. S. 10): „Wenn auch von ausschließlich technischen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten aus in einem socialen Zukunftsbilde unter Vernichtung nationalen Empfindens, mit Auflösung der Familie und unter Zertrümmerung von Eigenthum und Erbrecht und dazu vielleicht unter Durchführung allgemeinen Arbeitszwanges, also mit Zertrümmerung auch der Personenfreiheit ein größeres Maß von Gütern für die Gesellschaft und mit geringerer Anstrengung hergestellt werden könnte, so würden wir diesen rein wirtschaftlichen Erfolg aus übergeordneten socialen Erwägungen anderer Art ablehnen. Was in dieser Beziehung vom Ganzen gilt, das gilt auch von den Theilbestrebungen jener Wirtschafts- und Socialpolitiker, die nichts Besseres glauben thun zu können, als wirtschaftliche Entwicklungstendenzen, die im Widerstreit mit bedeutungsvollen andern socialen Strebungen sind, bloß darum, weil sie technisch und wirtschaftlich im Sinne der Ermöglichung vermehrter Gütererzeugung gerechtfertigt werden können, als die allein berechtigten zu verkünden.“

[2] Erster Theil (1.—3. Aufl., 1900) S. 55 ff.

Normen zu sammeln, zu vergleichen, zu interpretiren, ergab sich das Bedürfniß, sie gewissen obersten Vorstellungen von der Welt, von den Göttern, vom Menschenschicksal unterzuordnen; die Regeln erschienen nun als Gebote der Gottheit, verbunden durch kosmogonische Vorstellungen, die man erklärte, ausdeutete. Es ergaben sich so einheitliche religiöse Lehrsysteme, die die ersten Versuche rationaler Erklärung alles Seienden ebenso enthalten, wie sie die Lenkung alles Handelns zum Guten bezwecken; es handelt sich um einen Glauben, der die Zweifel beruhigt, das Gemüth beherrscht, der das Gute finden lehrt, der ein klares und deutliches Sollen vorschreibt. Alle ältere Moral wird so als das logische Resultat eines religiösen Glaubenssystems erfaßt; sie fällt mit Sitte und Recht noch ganz oder theilweise zusammen. Man ist sich . . . lange über den Gegensatz von Sünde, Ritualvorschrift, Sitte und Recht nicht klar. Aber immer zielt die priesterliche Moral schon auf etwas anderes als Sitte und Recht. Die äußern Satzungen der Priester mögen noch auf Befestigung der gesellschaftlichen Verfassung gerichtet sein; die Speculation über den Willen der Gottheit führt zur Erörterung des innern Seelenlebens der Menschen. Zumal die höhern Religionssysteme erkennen mehr und mehr die Bedeutung der sittlichen Gesinnung für das Leben und die Handlungen. Das zusammenhängende einheitliche Nachdenken über die Ursachen, warum wir gut handeln sollen, über die sittlichen Gefühle, Urtheile, Handlungen erzeugt die Moral, d. h. einheitliche Lehrgebäude, welche das Gute begreifen, darstellen und lehren wollen, welche aus einheitlichen Grundgedanken und Principien die sittlichen Pflichten, Tugenden und Güter ableiten wollen. Die Moral, das Moralsystem ist so stets im Gegensatz zu Sitte und Recht ein theoretisches und praktisches Ganzes; sie will Regeln und Gebote für alles Leben geben, aber sie formulirt sie nicht fest und klar, wie Sitte und Recht. Und sie will nicht bloß das äußere Leben reguliren, sondern auch das innere in die rechte Verfassung setzen. Sie will das Gute an sich lehren, sie will überreden, überzeugen, sie will die sittlichen Kräfte schaffen, aus denen Sitte und Recht selbst als abgeleitete Erscheinungen hervorsprießen. . . . Sitte und Recht sind Regeln des äußern Lebens, die Moral umfaßt äußeres und inneres Leben, alles menschliche Handeln und alle Gesinnung. Sitte und Recht sind in bestimmten Geboten und Verboten fixirt; die Moral wendet sich ohne feste Formeln und Sätze an die Wurzel des Handelns, sie will die Seele zum richtigen Handeln fähig machen, das Gewissen schärfen. Ihr Höhepunkt ist die freie Sittlichkeit, die ohne Bindung an scha-

bloneuhafte Regeln sicher ist, aus sich heraus überall das Gute und Edle zu thun. Die Moral leuchtet als führende Fackel der Sitte und dem Recht, die ihr gar oft nur zögernd folgen, voran; sie fordert Gesinnungen und Thaten, denen oftmals nur die Sitte der Besten entspricht, die zu einem großen Theil vom Recht nicht verlangt werden können. Die Sitte hat in der öffentlichen Meinung, in der Ehre, im Klatsch der Nachbarn, das Recht in der Staatsgewalt, die Moral hauptsächlich im Gewissen ihren Executor. Die Moral ist ein unendlich feineres, verzweigteres Gewebe als Sitte und Recht; aber sie hat keine andern Mittel, zur Geltung zu kommen, als Ueberredung und Ueberzeugung."

Man kann es als einen erfreulichen Fortschritt bezeichnen, wenn Schmoller hier zugesteht, daß der Begriff des Sittlichen, Moralischen sich mit dem der bloßen „Sitte" keineswegs völlig deckt. Andererseits wird die Art und Weise, wie Schmoller die Moral rein menschlich entstehen und die Differenzirung der Moral von Sitte und Recht sich vollziehen läßt, kaum als eine wissenschaftlich begründete Auffassung bezeichnet werden dürfen. Die Moral ist eben nicht das wechselnde, bloß historische Gebilde, als welches sie hier erscheint.

Es gibt vielmehr feste, allgemeine, objective, unwandelbare sittliche Postulate speciell auch für das gesellschaftliche Leben. Wer diese dauernden Postulate verletzt, handelt nicht bloß vernunftwidrig, sondern auch unmoralisch; er widersetzt sich dem Willen desjenigen, der sein die sociale Ordnung, das Gedeihen und die culturelle Entwicklung der Menschheit forderndes und garantirendes Gesetz, als solches erkennbar, der menschlichen Vernunft unauslöschlich eingeprägt hat. Nur zu lange ist der Name *Gottes* in der Wissenschaft entweder gar nicht oder nur mit großer Zurückhaltung und Schüchternheit erwähnt worden. Man sollte endlich diesen heiligsten aller Namen ohne Scheu nennen und bekennen, daß nur, wo das *göttliche* Sittengesetz gebührend beachtet wird, das wahre Gemeinwohl der Völker sichern Schutz und kräftige Förderung finden kann. Mit der offenen Anerkennung des *göttlichen* Sittengesetzes wird ja die historische und ethische Nationalökonomie erst zu einem vollkommenen, wissenschaftlich consequent durchgeführten System,

und wird andererseits der Bruch mit der freiwirtschaftlichen Nationalökonomie ein vollständiger und dauernder sein.

Die Frage, von deren Beantwortung in der Sociallehre alles weitere abhängt, sagt Freiherr von Vogelsang, „ist die nach der Voraussetzung, von welcher das Denken des Menschen über sich und seine Beziehungen zu den Mitmenschen und zu der Welt ausgeht. Nimmt es seinen Ausgangspunkt von einem persönlichen Gott, dem zweckbewußten Schöpfer der Welt, welcher derselben in dieser seiner Eigenschaft ihre Existenzbedingungen als Gesetze eingegossen hat, — erkennt der Mensch seine natürliche und vernünftige Unterordnung unter eben diese Gesetze und seine Verpflichtung, innerhalb des ihm angewiesenen Berufes zu ihrer Erfüllung mitzuwirken, so beruht sein Denken und damit sein Thun auf der Basis des christlichen, objectiven, historischen Princips. Geht der Mensch dagegen von der Voraussetzung seines Ich aus als eines Vernunft und Willen besitzenden Wesens, welches befähigt und berechtigt ist, selbst zu erkennen und zu bemessen, was ihm nützlich ist, dessen hierdurch gegebene Freiheit der Selbstbestimmung nur durch die entgegenstehende, ebenso illimitirte der andern Menschen behindert wird, so entwickelt sich aus diesem naturalistischen Subjectivitätsprincip logisch die gesamte Hobbessche Theorie von dem ausschließlich als menschliche Triebfeder wirkenden Egoismus, die Rousseausche Vertragstheorie der Regelung dieses wilden Kampfes durch den von dem freien constituirenden Willen der Paciscenten ausgegangenen Gesellschaftsvertrag, — das gesamte liberale System mit seinem Concurrenzkampfe, dem ‚ehernen Lohngesetze‘, der ‚Freiheit der Arbeit‘, dem Freihandel, der Gesetzfabrikation aus dem autonomen Willen, den selbstgemachten Verfassungen, dem Criminalcodex, der keine Verbrechen gegen Gott kennt, sondern nur gegen den stipulirten Gesellschaftsvertrag, der daher selbst den Meineid und den Wucher unter den Begriff

des Betruges subsummirt, die Gotteslästerung unter den der Religionsstörung und die Fleischesverbrechen unter die der körperlichen Beschädigung."[1] Das war und ist ja gerade der Grundirrthum des freiwirtschaftlichen Systems, daß es dem Menschen eine Selbständigkeit und Unabhängigkeit zuschreibt, die derselbe nicht hat und niemals haben kann, eine Unabhängigkeit, die von jedem über dem Menschen und der Gesellschaft stehenden Herrn absieht, — eine Autonomie, welche den Menschen der von Gott gewollten Gesellschaftsordnung eben dadurch entrückt, daß sie ihn *loslöst von der sittlichen Weltordnung*[2].

Jener unbegrenzten, individualistischen Freiheit stellen wir nun im folgenden zunächst einige allgemeine *sociale Grundsätze und Lehren* entgegen, wie das christliche Sittengesetz sie enthält. Wohl genügt es nicht, zu sagen: nur das Christenthum kann die sociale Frage lösen. Andererseits darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß ohne Wiederbelebung des christlichen Geistes alle Reformversuche zu keinem sichern, dauernden, befriedigenden Ziele gelangen können. Die christliche Gesinnung schwebt nicht in der Luft. Wo sie herrscht, da kann sie nicht ohne praktische Folgen bleiben für das individuelle wie für das sociale Leben. Sie wird auch in der heutigen Gesellschaft die Macht der Selbstsucht und Habsucht brechen und namentlich jene beklagenswerthe Isolirung beseitigen, die zur Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen geführt hat.

Doch ebensosehr wie die ethischen Principien müssen hier die *Thatsachen und Erfahrungen der Geschichte* zu Rathe gezogen werden. Wir begnügen uns darum nicht mit der principiellen Prüfung des freiwirtschaftlichen Systems,

[1] v. *Vogelsang*, Gesammelte Schriften II, 63 ff.; VI, 283 ff.

[2] Vgl. Dr. P. *Oberdörffer*, Kölner Correspondenz für die geistlichen Präsides katholischer Vereinigungen der arbeitenden Stände. 6. Jahrg. 1893, Nr. 1—4, S. 1 ff.

sondern werden in einem besondern Kapitel Freiwirtschaft und Wirtschaftsordnung in Beispielen ihrer historischen Erscheinung vor Augen führen.

§ 1.

Die Solidarität als Pflicht im Wirtschaftsleben.

1. Der amerikanische Nationalökonom H. C. Carey[1] nennt die Association mit dem Mitmenschen ein Hauptbedürfniß der menschlichen Natur: „Von den Atomen des Stoffes hat jedes seine unabhängige Existenz; ein Atom Sauerstoff wie ein Sandkorn sind für sich selbst vollkommen. Der alleinstehende Baum trägt dieselben Früchte wie die Bäume, welche in ihren heimischen Hainen bleiben; der Hund, die Katze, das Kaninchen verlieren nichts von ihren Kräften, wenn sie auch vollständig isolirt werden. Nicht so beim Menschen; ihn treibt die Nothwendigkeit, sich seinem Nebenmenschen anzuschließen." Wird der Mensch isolirt, so verliert er an Kraft, und zwar an jener Kraft, die durchgängig nothwendig ist, um menschenwürdig leben zu können. Daher ist in uns jenes mächtige, natürliche Verlangen, durch geselligen Zusammenschluß die Ergänzung unserer Kraft oder vielmehr unserer Schwäche, die Mittel zur Vervollkommnung des irdischen Daseins zu suchen[2].

---

[1] Lehrbuch der Volkswirtschaft und Socialwissenschaft. Deutsche Ausgabe von Dr. K. Adler (Wien 1870) S. 16 f.

[2] Auch das Thierleben kennt einzelne Beispiele des Zusammenwirkens. Man denke nur an den wundervollen Haushalt der Bienenfamilien, der Ameisen u. s. w. Das Thier wird zu diesem Zusammenwirken mit andern seiner Art bloß durch seinen natürlichen Instinct angetrieben, der Mensch überdies durch Vernunft und Pflichtbewußtsein. De regimine principum (wahrscheinlicher Verfasser ist Thomas von Aquin) heißt es: „Mehr als irgend ein Thier, welches zu den geschart lebenden (animalia gregalia) gehört, ist der Mensch auf gegenseitigen Austausch und Hilfeleistung angewiesen (communicativus alteri)." Vgl. Th. Meyer, Die Arbeiterfrage

Zwei Mittel aber sind es, durch welche die gegenseitige Ergänzung des Menschen durch den Menschen innerhalb der Gesellschaft sich vollzieht, zwei Mittel, die ihn befähigen, Beherrscher der materiellen Natur und ihrer Kräfte zu werden: die Arbeitsvereinigung und die Arbeitstheilung.

Was der Einzelne nicht vermag, das wird erreicht durch die vereinigten Kräfte vieler[1]. Noch mehr, das heutige Geschlecht hilft dem zukünftigen, wie es den vergangenen Generationen einen Theil seiner Kraft zu danken hat. Die eine Generation überliefert der andern ihre Errungenschaften, die äußern Hilfsmittel, welche die Arbeit erleichtern und fördern, sowie die Kenntnisse, welche nothwendig sind, um die übernommenen mechanischen Arbeitsmittel zu erneuern und zu vervollkommnen[2].

---

und die christlich-ethischen Socialprincipien (3. Aufl., Freiburg 1895) S. 27 ff. — Von der socialen Natur des Menschen handelt der hl. Thomas ausführlich in Lib. 1, cap. 1 De regimine principum. „Dem Thiere verlieh die Natur", sagt der heilige Lehrer, „Kleidung, Nahrung, Waffen zur Vertheidigung, den Instinct, — dem Menschen gab sie die Hand zur Arbeit, die Vernunft zur Ueberlegung, die Gesellschaft, damit der eine dem andern helfe." — Vgl. Ludw. Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 55 ff.

[1] La civilisation est la force de tous mise aux services de la faiblesse de chacun. Revue de Paris, 1856, 1. Avril.

[2] „Auf diese Weise kann jedes folgende Geschlecht, auf den Schultern des vorhergehenden stehend, an der Arbeit desselben weiterfahren. Man braucht nicht jeweilig wieder von vorne zu beginnen, für Versuche und Gedankenarbeit hohes Lehrgeld zu zahlen, sondern spinnt einfach an dem übernommenen Faden weiter. Die Erfolge einer solchen Ausbeutung der angesammelten Ideenschätze sind um so größer, je mehr dieselben Gemeingut werden und auf diese Weise nicht allein fruchtbar verwerthet, sondern auch durch hinzutretende neue Gedankenarbeit immer mehr bereichert werden können. Die Wirkung hiervon ist eine bekannte Erscheinung, nämlich die, daß die Culturentwicklung auf ihren ersten Stufen sehr langsam verläuft. ... Je mehr aber weitere Fortschritte gemacht werden, um so rascher folgt der Wechsel

Nicht geringern Vortheil als die Arbeitsvereinigung bietet die in der ganzen Gesellschaft sich vollziehende Arbeitstheilung[1]. Sie besteht darin, daß der Einzelne seine Thätigkeit nur auf einen bestimmten und begrenzten Theil der Güterwelt richtet und die von ihm erzeugten Güter gegen die Producte anderer austauscht. Mag auch das Wort Eisenharts, die ganze ungeheure Bevölkerung der Erde sei nothwendig, um ein Individuum vollkommen zu versorgen, von einer gewissen weltwirtschaftlichen Uebertreibung nicht frei sein, so bleibt doch andererseits gerade mit Rücksicht auf die Arbeitstheilung wahr, was Cicero[2] behauptet, wenn er sagt, nächst Gott sei für den Menschen der Mensch das nützlichste Wesen. Wäre der einzelne Mensch immer darauf angewiesen geblieben, durch eigene Kraftbethätigung alle seine Bedürfnisse selbst zu befriedigen: er hätte bald entmuthigt die Hände sinken lassen — in Entbehrung und Elend wäre das Menschengeschlecht längst zu Grunde gegangen. Indem aber Gott den Menschen und, wie Bastiat hervorhebt, den Menschen allein, den Vorzug verlieh, füreinander arbeiten zu können, war die Fort-

der Gestaltungen, und zwar dies um so mehr, je inniger die Verkehrsbeziehungen sind und auf je größere Gebiete sich dieselben erstrecken. Gerade die letzten Jahrzehnte bieten im Vergleich mit vorhergegangenen Zeiten hierfür markante Belege. Die hier berührte Thatsache hat offenbar auch Lassalle bezw. Marx veranlaßt, in den Stadien, welche nach ihnen der Entwicklungsproceß des Kapitals durchzumachen hat, das erste als sehr lang, das letzte als außerordentlich kurz zu unterstellen." Vgl. Dr. Julius Lehr, Grundbegriffe und Grundlagen der Volkswirtschaft. I. Band des Hand- und Lehrbuchs der Staatswissenschaften, herausgegeben von Kuno Frankenstein (Leipzig 1893), S. 6 f.

[1] Man unterscheidet die technische Arbeitstheilung in der einzelnen Unternehmung, die berufsmäßige Arbeitstheilung in der ganzen Gesellschaft oder Volkswirtschaft, endlich die internationale Arbeitstheilung in der Weltwirtschaft. Hier ist in erster Linie von der berufsmäßigen Arbeitstheilung die Rede.

[2] De offic. II, cap. 3.

dauer unseres Geschlechtes gesichert, zugleich die unentbehrliche Voraussetzung aufsteigender Culturentwicklung gegeben. Die Schwäche des einzelnen Menschen, seine Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, — gerade sie wurden zum festen Bande, welches die Gesellschaft umschlingt, und darum zur Quelle jener siegreichen Kraft, mit der die Menschheit den Willen ihres allgütigen Schöpfers immer mehr erfüllt: ut praesit, — daß sie herrsche über die Früchte des Feldes, die Vögel des Himmels, die Fische des Meeres, über alle Schätze und Kräfte der Natur[1].

2. Für die Gesellschaftslehre ergibt sich nun hieraus als wichtige Folgerung das Gesetz der Solidarität, die Gemeinsamkeit der Interessen als Thatsache und als Pflicht. Die Menschen sind thatsächlich[2] solidarisch miteinander verbunden. Eine wechselseitige Ergänzung, eine naturgemäße

---

[1] Warum leben die Menschen in bürgerlichen Gemeinschaften? fragt Vollgraff (vgl. dessen Schrift: Wie muß man forschen und dann schreiben? [1855] S. 8). Und er antwortet auf diese Frage folgendermaßen: „Die Behauptung, daß der Mensch ein soziales Wesen sei und deswegen in Gesellschaft lebe, ist keine Antwort auf diese Frage. Denn es fragt sich nun: Warum sind die Menschen soziale Wesen? Antwort: Weil sie einander bedürfen. Auch diese Antwort genügt nicht, sondern wir müssen weiter fragen: Warum bedürfen sie einander? und erst darauf bleibt keine andere Antwort übrig als die: Weil sie geistig und körperlich ungleich erschaffen und begabt sind." Wo einer für den andern und alle füreinander streben und arbeiten, wird die Schwäche des Einzelnen durch die Kraft und Fähigkeit des Ganzen überwunden. Vgl. Kautz, Nationalökonomik (Wien 1858) S. 9 ff.

[2] „Alles in der Welt ist Ausgleichung," sagt sehr schön Luigi Taparelli (Naturrecht S. 127 f.). „Die Klugheit des Greises hilft der Unerfahrenheit des Jünglings nach, dieser steht mit seiner Stärke der Schwäche des Alters bei. . . . Der Gelehrte leistet viel durch sein Genie, er pflegt aber durch seine Studien die Kräfte des Körpers zu zerrütten; und so wird ihm der Unwissende, dessen Geist durch ihn

Auswechslung von Bedürfnissen und Hilfeleistungen wird nur möglich, sofern es nicht nur wenigen gut geht. Einzig wenn die Mitbürger eine Fülle oder gar einen Ueberfluß von Kraft und Mitteln nach irgend einer Richtung hin besitzen, sind sie im stande, andern zu helfen, deren Producte einzutauschen u. s. w. Ihr Wohl ist daher die thatsächliche Voraussetzung des Wohles der andern, ihr wahres Interesse zugleich das Interesse aller. Es mag geschehen, daß ein Einzelner oder eine ganze Klasse vorübergehend durch Ausbeutung und Unterdrückung anderer den eigenen Vortheil sucht und zu finden meint. Auf die Dauer aber geht das nicht an. Wer auf Ruinen sein Glück erbaut, der hat auf morschen Grund gebaut. Der schließliche Verlust wird größer sein als der zeitweilige Gewinn.

Aber auch abgesehen von den thatsächlichen Vortheilen der gegenseitigen Rücksichtnahme auf die Interessen anderer, — die Solidarität ist für den Menschen eine heilige Pflicht, weil sie in der menschlichen Natur ihre Fundamente hat und darum eine Forderung des natürlichen Gottesrechtes darstellt. Selbst wenn die Rücksichtnahme auf die Rechte anderer für mich den Verzicht auf manchen materiellen Vortheil in sich schlösse, ich darf nicht das Unglück und den Schaden anderer zum Piedestal meiner Größe machen. Ich muß mich der Forderung des Begründers der socialen Menschennatur beugen, meinerseits zur Verwirklichung der Gottesordnung in der menschlichen Gesellschaft beitragen. Diese Gottesordnung aber verlangt von mir, daß ich bei meinen wirtschaftlichen Bestrebungen Rück-

---

Licht empfängt, nothwendig zu seiner physischen Erhaltung. Die Reichthümer begünstigen die Unthätigkeit und machen auf diese Weise den Reichen verbindlich gegen den an Arbeit und Mühsal gewöhnten Armen. Kurz die ganze Socialordnung besteht in einer beständigen Auswechslung von Bedürfnissen und Hilfeleistungen, welche von der unendlichen Weisheit nach richtigem Maße ausgetheilt sind, um dadurch die gesellschaftliche Verbindung zu erreichen."

sicht nehme auf das Wohl und die Interessen der andern Gesellschaftsglieder, daß ich das natürliche Recht der übrigen, die in der Gesellschaft ebenfalls Schutz, Hilfe, Förderung, nicht Verderben und Untergang suchen, in ausreichendem Maße praktisch anerkenne.

3. Und nun die Freiwirtschaft? Bekannt ist die Rolle, welche Robinson Crusoë in manchen Lehrbüchern der liberalen Nationalökonomie spielte. Es war das für den Geist jener Schule höchst charakteristisch. Die Schilderung des isolirten Daseins mag ja immerhin alle die großen Vortheile, welche dem Menschen aus der ergänzenden Gemeinschaft des socialen Lebens erwachsen, in ein helleres Licht zu rücken im stande sein. Verfehlt jedoch ist es, unwahr und verderblich zugleich, will man aus den anormalen Verhältnissen des auf eine einsame Insel Verschlagenen, überhaupt eines isolirt „gedachten" Menschen, Schlußfolgerungen ziehen für das Leben des Menschen inmitten der Gesellschaft. Hier ist der Mensch nun einmal nicht isolirt, und gerade das Widerstreben der socialen Natur des Menschen gegen jede Isolirung bildet die natürliche Unterlage, auf welcher die Gesellschaft sich erhebt. Man mag erwidern, daß auch die Anhänger des freiwirtschaftlichen Systems keine wirkliche Isolirung wollen, daß sie die Vortheile des gesellschaftlichen Lebens nicht unterschätzen. Ohne Zweifel! Der Reichthum eines Rothschild wird eben nicht auf einsamer Insel erworben. Er hätte ja dort auch keine Bedeutung. Die Frage aber bleibt, ob das freiwirtschaftliche System die Solidarität, die Gegenseitigkeit der Interessen in dem für das Gesamtwohl aller genügenden Umfange als erzwingbare Pflicht der Gesellschaftsglieder praktisch hinreichend anerkennt, ob es demgemäß eine feste Ordnung will, durch welche die der Solidarität widerstrebenden Elemente überwältigt werden. Was aber die Beantwortung dieser Frage betrifft, so kann ein Zweifel nicht obwalten.

Die Freiwirtschaft verneint jede derartige Ordnung des wirtschaftlichen Lebens. Sie kennt auf wirtschaftlichem Gebiete nur ein Nebeneinanderbestehen selbstgenügsamer und für sich selbst sorgender Individuen. Das Wohl aller soll hier aus dem freien Spiel der individuellen Kräfte von selbst entstehen, ist aber nicht das leitende Princip, der praktische Zweck, der durch zielbewußte Beschränkung und Zusammenfassung der Einzelkräfte irgendwie erstrebt wird. Das Individuum bleibt also völlig frei in der Gründung von Unternehmungen jeder Art, ohne daß ein Nachweis persönlicher Befähigung gefordert würde. Es ist frei in der Herstellung und dem Absatz der Producte. Es kann durch unbedingt freien Vertragsschluß nach Belieben den Preis seiner Waren bestimmen und die Bedingungen stellen bezw. annehmen, unter denen es mit seiner Arbeitskraft sich in den Dienst eines andern Individuums begibt u. s. w. Nur eines verlangt man mit Nachdruck: daß nämlich jeder unmittelbare, widerrechtliche Eingriff des einen Individuums in die private Rechts- und Vermögenssphäre des andern durch Raub, offenen Betrug, Diebstahl u. dgl. verboten bleibe und gesetzlicher Ahndung unterliege.

4. Man kann nicht zweifelhaft sein, welcher Quelle diese Auffassung entstammt. Indem der liberale Oekonomismus seine Lehrsätze aus der Betrachtung der Tendenzen natürlicher Triebe ableitete und von der Wirksamkeit der egoistischen Instincte des Individuums das Heil erwartete[1], sagte er sich los von den Pflichten socialer Rücksichtnahme. Solidarität ist nicht Sache des Instinctes. Daß der Mensch, seinem socialen Triebe folgend, in der Gesellschaft nicht bloß die Ergänzung seiner eigenen Schwäche sucht, sondern auch die gleichen Triebe,

[1] Vgl. Die philosophischen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, Bd. III der „Socialen Frage", 12. u. 13. Heft (Freiburg 1899), S. 104 ff.

Wünsche, Rechte bei andern anerkennt, ja daß er sogar bereit ist, seinen persönlichen Vortheil zu mäßigen, zu opfern, wo die sociale Harmonie der Interessen dies fordert, — das ist nicht Werk des Naturtriebes, sondern Gesetz einer höhern Ordnung, der auch das Triebleben im Menschen sich unterwerfen muß: der Vernunft und des Gewissens. Die Herrschaft der Instincte dagegen führt nothwendig zu jenem Kampf, in dem die freiwirtschaftliche Wissenschaft das Ideal socialen Lebens zu erblicken sich nicht entblödet hat. Dieser Kampf ums Dasein, der kein wohlthätiges Ringen des Menschen mit den gewaltigen Kräften der Natur, keinen heilsamen Wetteifer bedeutet, sondern der nichts ist als Mißachtung fremder Interessen und Bedürfnisse, Bereicherung auf Kosten und durch Ausbeutung und Ausbeutelung anderer, ein Vernichtungskampf des Menschen gegen den Menschen, er steht im Widerspruche mit der socialen Natur des Menschen, der Solidarität, als Thatsache und als Pflicht; er ist darum verwerflich, unnatürlich, unmoralisch. Und wer zählt die Thränen, wer bemißt den Schmerz, das tausendfache Weh, die schreckliche Verzweiflung der um ihre Existenz Ringenden, die in der modernen Gesellschaft durch die Schuld des Liberalismus eine Grube der Vernichtung statt brüderliche Hilfe gefunden haben?

Mit Recht fordert darum P. A. M. Weiß[1] die heutige Zeit auf, endlich einmal mit dem individualistischen System aufzuräumen, „bei dem der Mensch im besten Falle sich nur nach seinem Gutbefinden mit der Gesellschaft ins Einvernehmen setzt, wenn er sich nicht ganz und gar in sich selber abschließt. Diese schmachvolle Theorie kennt keinen andern Idealmenschen als das im ewigen Kriege mit allen befindliche Höhlenungeheuer des Hobbes, den Urpolyphem, den vollendeten

[1] Sociale Frage und sociale Ordnung oder Institutionen der Gesellschaftslehre, 1. Theil (Freiburg 1892), S. 326; 3. Aufl. (Freiburg 1896) S. 369 f.

Wilden. Es ist nicht Zufall, sondern Grundsatz, daß Adam Smith, der Vater des liberalen Oekonomismus, alle seine Lehrsätze aus dem Leben des vereinsamt in der Wildniß hausenden Jägers und Fischers oder des aus der Gesellschaft ausgestoßenen, heimatlosen Nomaden aufgebaut. Daß diese nicht für eine Gesellschaft passen, deren erste Lehre lautet: Alle für einen und einer für alle, konnte er sich selber nicht verhehlen. Aber gerade deshalb stellte er sie auf, um einen neuen Zustand der Menschheit, die Zerbröckelung in lauter zusammenhangslose, nur durch beständigen Ringkampf miteinander verbundene Individuen herbeizuführen. Das ist ihm nur zu gut gelungen, wie die Geschichte der Gesellschaft seit seinen und seines Zeitgenossen Rousseau Tagen zeigt. Seitdem Darwin die alten Anschauungen von Lucretius und Hobbes wieder aufgewärmt hat, ist diese Auffassung vom Menschen vollends zum Gemeingut der Massen geworden. Deshalb kann nunmehr selbst in volksthümlichen Abhandlungen über die sociale Frage nicht laut genug hervorgehoben werden, daß jeder ohne Ausnahme seiner natürlichen Bestimmung zufolge für die Gemeinschaft mit andern geschaffen ist, und daß ein Mensch, der sich von dem Zusammenhange mit der menschlichen Gesellschaft loslöst, auch keine menschlichen Rechte ausüben kann. Nicht als ob er seine Rechte von der Gesamtheit hätte. Aber der Schöpfer hat sie ihm nur unter der Bedingung gegeben, daß er von ihnen innerhalb der Gesellschaft und auch zum Nutzen des Ganzen Gebrauch mache".

§ 2.

Der sociale Zweck und Charakter der Arbeit.

1. Es ist lediglich eine Weiterführung und Ergänzung unserer bisherigen Argumentation gegen das freiwirtschaftliche System, wenn wir einiges über den socialen Charakter der Arbeit beifügen.

Daß der sittliche Zweck der Arbeit — Erfüllung des göttlichen Gebotes und ethische Selbstvervollkommnung des Arbeitenden — alle andern persönlichen Zwecke weit überragt, versteht sich von selbst. Hier jedoch sprechen wir bloß von dem doppelten wirtschaftlichen Zweck der Arbeit[1]:

Der unmittelbare natürliche Zweck aller wirtschaftlichen Thätigkeit ist die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse des wirtschaftlich Thätigen und seiner Familie.

Der mittelbare natürliche Zweck der wirtschaftlichen Thätigkeit innerhalb der Gesellschaft ist die Befriedigung der Bedürfnisse der andern Gesellschaftsglieder, in letzter Linie das Gemeinwohl der ganzen Gesellschaft.

Beginnen wir mit dem unmittelbaren Zwecke der wirtschaftlichen Thätigkeit. Von niemand wird bestritten, daß die Erhaltung des Lebens wirklich Zweck der Arbeit sei. Ebenso leicht erweist es sich aber auch, daß dies der unmittelbare Zweck der Arbeit ist. Der Mensch dient zuerst sich selbst, ehe er andern dienen kann, weil jede an andere sich vollziehende Leistung seine eigene Existenz logisch und factisch voraussetzt. Die Erhaltung der eigenen Existenz geht darum naturgemäß jedem Dienste voraus, den er andern, den er der Gesellschaft leistet. Nur vermittelst der Erhaltung der Bestandtheile der Gesellschaft wird diese selbst erhalten, und der Untergang ihrer Bestandtheile wäre gleichbedeutend mit ihrem eigenen Untergang. Ueberdies empfängt der Mensch das Recht, sich Arbeit

[1] Ueber den Zweck der Arbeit äußert sich der hl. Thomas von Aquin (2, 2, q. 187, a. 3) wie folgt: Respondeo dicendum, quod labor manualis ad quattuor ordinatur. Primo quidem et principaliter ad victum quaerendum. . . . Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. . . . Tertio ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, in quantum per hoc maceratur corpus. . . . Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas.

zu suchen, um durch die Arbeit sein Leben zu erhalten und zu vervollkommnen, nicht erst in oder von der Gesellschaft, sondern von der Natur. Bereits ausgerüstet mit diesem Rechte tritt er in die Gesellschaft ein. Es muß daher jenes Recht trotz aller aus dem gesellschaftlichen Verbande erwachsenden Schranken und Pflichten seinen eigensten, unmittelbarsten und wesentlichen Zweck und Inhalt — Erhaltung der eigenen Existenz — und zwar gerade als unmittelbaren Zweck auch in der Gesellschaft bewahren.

Die wirtschaftliche Thätigkeit innerhalb der Gesellschaft hat indessen nur an erster Stelle, keineswegs ausschließlich, zum Zweck, den eigenen Güterbedarf des Arbeitenden zu decken. Der Einzelne mag zwar zunächst für sich selbst und seine Familie sorgen wollen und sorgen müssen; allein das genügt nicht den natürlichen Bedingungen des socialen Zusammenlebens. Das Wesen und der Zweck der Gesellschaft ist etwas Objectives, von Natur aus Feststehendes, und eben darum eine von der Willkür persönlicher Intentionen unabhängige Norm. Aus dem Gewissen heraus ergeben sich daher Pflichten und Forderungen an den Einzelnen auf Grundlage des Wohles der Gesamtheit. Niemand darf mit seiner Arbeit sein eigenes Wohl ohne gebührende Rücksichtnahme auf die Gesellschaft — als wäre er ein isolirtes Wesen — verwirklichen wollen. Er muß vielmehr sein irdisches Glück erstreben in harmonischer Vereinigung mit dem Wohle aller, in Unterordnung unter das Wohl der Gesamtheit, welcher er angehört, aber auch positiv in gebührendem Maße zur Verwirklichung des Gemeinwohls der Gesellschaft beitragen, deren Bestandtheil er ist und deren natürlicher Zweck für ihn eine bindende Norm darstellt. Das ist gerade der letzte Grund für die Berechtigung jeder Wirtschaftsordnung, für die Zulässigkeit einer Beschränkung der wirtschaftlichen Freiheit, weil eben der Einzelne seine eigenen materiellen Interessen dem Gesamtwohle unterzuordnen ver-

pflichtet ist, den negativen wie positiven Forderungen desselben seine wirtschaftliche Thätigkeit anzupassen hat.

2. In der praktischen Anerkennung des socialen Zweckes der Arbeit, in der Verwirklichung desselben durch eine geeignete Wirtschaftsordnung erblickten darum auch die tüchtigsten und verdienstvollsten Vorkämpfer auf socialpolitischem Gebiete von Anfang an ein wichtiges, im Grunde genommen das Ziel der socialen Reformarbeit. Sie legten demgemäß besondern Werth darauf, mit überzeugender Klarheit darzuthun, wie das Wohl der ganzen Gesellschaft in der That als wirklicher, natürlicher, verpflichtender Zweck der Arbeit eines jeden Bürgers zu gelten habe.

Vernehmen wir zuerst den geistvollen Dominikaner P. Albert Maria Weiß[1]: „Gewiß eine sehr abstracte, rein speculative Frage: warum arbeiten die Menschen? warum treten sie miteinander in Geschäftsverbindung? warum tauschen sie Leistung und Gegenleistung aus? Und gerade diese Frage ist es, welche, so oder so beantwortet, im Keime die ganze Gestaltung des socialen Lebens in sich schließt. Im Mittelalter gab man darauf die Antwort: Auf daß jeder zu leben habe, sei es für sich selbst, sei es durch andere, für die er arbeitet. Damit war alles entschieden. Nicht den Besitz, sondern das Auskommen, das Leben hatte man im Sinne. Es war alles darauf berechnet, daß jedem einzelnen das Nothwendige zukomme. Da aber keiner für sich als isolirte Monade leben kann, da vielmehr jeder in jeder Beziehung zum Leben in der Gemeinschaft von Natur aus bestimmt ist, so folgerte man damals, muß die Gesellschaft im großen so geordnet sein, daß alle sich gegenseitig unterstützen, die einen durch Arbeit, die

[1] A. a. O., 2. Theil, S. 492 f. Vgl. auch 1. Theil, S. 361. 432. 435. — 3. Aufl., 2. Theil, S. 549; 1. Theil, S. 310. 351 f. 366 ff. 369 f.

andern durch Fürsorge. Man sah darum nicht bloß auf Besitz, sondern auf die Pflichten, gegen das Ganze und gegen jedes seiner Glieder, auf Vertheilung ebenso wie auf Production, und vor allem auf Ausgleichen, Zusammenarbeiten, Zusammenstehen, Zusammenhalten."

Auch Karl Freiherr v. Vogelsang[1] lehrte, „daß Schwindel und Krisen, Lohndruck und Socialismus, Verschuldung und Elend der arbeitenden Berufe im Handwerk, in der Industrie und in der Landwirtschaft, sowie der zunehmende Uebermuth des anschwellenden mobilen Kapitals, kurz die ganze sociale Frage der Gegenwart aus einer einzigen Ursache hervorgegangen sei: aus einer falschen Ansicht über den Zweck der menschlichen Arbeit". Nicht die möglichst rasche und massenhafte Erzeugung von Waren und Gütern, sondern den leben zu lassen, der die Arbeit geleistet, ihm und den Seinen, entsprechend seiner Arbeit, Wohnung, Nahrung, Kleidung, Versorgung in Alter und Krankheit zu verschaffen, das ist der natürliche, wesentliche, innere, nächste Zweck der wirtschaftlichen Thätigkeit des Menschen. Mit derselben Entschiedenheit aber kämpft v. Vogelsang fast auf jeder Seite seiner zahlreichen Schriften für die Anerkennung des socialen Charakters der Arbeit.

So sagt ebenfalls Prof. Dr. Franz Hitze[2]: „Im Schweiße des Angesichtes sollen wir unser Brod essen, aber wir sollen es essen, und wer den Schweiß nicht scheut, dem soll auch das Brod nicht verweigert werden." Doch das ist nur die eine Seite der Sache. „Der Mensch bleibt immer Glied der Gemeinschaft, der Gemeinschaft verpflichtet, ist ebensosehr bestimmt für die Gemeinschaft (‚Pflicht'), als die Gemeinschaft

---

[1] Oesterr. Monatsschrift für christl. Socialreform, 15. Jahrg., 4. Heft (St. Pölten 1893), S. 191.

[2] Kapital und Arbeit (Paderborn 1880) S. 152.

für ihn (‚Recht'). . . . Alle Arbeit vollzieht sich in gesellschaftlichen Zusammenhängen, ist Theilarbeit aus dem großen Ganzen der nationalen Arbeit, ist ein Moment in der Arbeit der aufeinanderfolgenden Geschlechter, sich stützend auf das ‚Erbe' an Kapital und Intelligenz, was ihm seine Eltern und Voreltern gesammelt. Die Arbeit ist ‚Recht', ist aber auch ‚Pflicht' gegen die Gemeinschaft, in deren Schoße sie sich gebildet. Sie hat empfangen, sie muß auch geben. Die Gemeinschaft muß für sie aufkommen, sie auch für die Gemeinschaft. Auch die Arbeit hat ihre individuelle und ihre sociale Seite: ist ‚Erwerbsmittel' und ‚Beruf'. Unsere Zeit liebt es, die individuelle Seite hervorzukehren, die Idee des Berufes ist verloren gegangen." [1]

In ähnlichem Sinne spricht der edle Vorkämpfer christlicher Socialpolitik in Frankreich, Albert Graf de Mun, indem er den mittelbaren Zweck, die sociale Bedeutung der Arbeit, ihren socialen Charakter scharf hervorhebt: „Das Recht, welches die öffentlichen Gewalten befugt, auf den Arbeitsvertrag Einfluß zu nehmen, rührt vor allem daher, daß die Arbeit für mich keine Ware, sondern eine sociale Function ist, die zwischen denjenigen, welche sie erfüllen, und der Gesellschaft gegenseitige Verpflichtungen begründet, und deren Ausübung nicht dem alleinigen Gesetze der privaten Interessen überantwortet werden kann." [2]

3. Man könnte einwenden, daß der sociale Zweck der Arbeit nicht genügend betont sei, wenn die Selbsterhaltung

---

[1] Hitze a. a. O. S. 393 f.

[2] Le droit qu'ont les pouvoirs publics d'intervenir dans le contrat de travail, découle d'abord de ce que le travail est pour moi non pas une marchandise, mais *une fonction sociale*, qui crée entre ceux qui la remplissent et la société des obligations réciproques, et dont l'exercice ne peut être ainsi abandonné à la seule loi des intérêts particuliers. Rede de Muns in der Kammer der Deputirten, Sitzung vom 11. Juni 1888.

und Selbstvervollkommnung als unmittelbarer, das Wohl der Gesellschaft nur als mittelbarer Zweck der Arbeit bezeichnet wird.

Werfen wir einen Blick auf die menschliche Gesellschaft, wie sie thatsächlich ist, so finden wir, daß jeder seine Thätigkeit auf einen in der Regel sehr eng begrenzten Theil der Güterwelt oder auf einen kleinen Kreis bestimmter Verrichtungen beschränkt. Der Schuhmacher, selbst wenn er die zahlreichste Familie hätte, wird doch immer mehr Schuhe produciren, wie der eigene und seiner Angehörigen Bedarf erfordert. Der kinderlose Spielwarenfabrikant dürfte sogar sein ganzes Product veräußern. So scheint denn in der That, daß in einer arbeitstheiligen Gesellschaft die wirtschaftliche Thätigkeit des Einzelnen für andere, für die Gesellschaft, zunächst und an erster Stelle geschieht[1].

Gleichwohl würde eine derartige Annahme auf einem Trugschlusse beruhen, indem dieselbe das Product, das Ergebniß der Thätigkeit mit eben dieser Thätigkeit selbst verwechselt. Ohne Zweifel ist in der arbeitstheiligen Gesellschaft das Product, welches der Einzelne erzeugt, für andere oder, ganz allgemein ausgedrückt, für die „Gesellschaft" bestimmt, und insofern als mein Product den Bedürfnissen anderer dienen soll, kann man mit Recht behaupten: Zweck meiner wirtschaftlichen Thätigkeit sei die Befriedigung der Bedürfnisse der Gesellschaft. Allein ist das ihr einziger Zweck? Ist das

[1] Der Engländer Walter Crane zieht sogar in seinem Buche The claims of decorative art (London 1892) aus der Thatsache, daß der Künstler für die Gesellschaft arbeite, den Schluß, daß derselbe nothwendig Socialist sein müsse: „Der Künstler ist immer ängstlicher bestrebt, das zu geben, was er hat, sein Bestes allen Leuten zu zeigen, und insofern ist er naturgemäß Socialist." Die von Engelbert Pernerstorfer herausgegebenen Monatshefte „Deutsche Worte" bemerken dazu (13. Jahrg., 10. Heft [Wien 1893], S. 659): „Crane ward als denkender Künstler zum Socialisten." Es fragt sich nur, ob er richtig „gedacht" hat.

überhaupt ihr erster, unmittelbarer Zweck? Ganz gewiß nicht! Warum gibt denn der wirtschaftlich Thätige seine Producte, seine Dienste an die Gesellschaft ab? Offenbar deshalb, weil er nicht selbst alle für seinen Bedarf nothwendigen Güter hervorbringen und die von ihm hervorgebrachten Güter nicht alle consumiren kann. Der Tausch ist für ihn nur das nothwendige Mittel, durch welches er sich von den andern, von der Gesellschaft, die Güter verschafft, deren er bedarf, und welche er nicht selbst zu produciren vermochte. Der unmittelbare Zweck, auf welchen die wirtschaftliche Thätigkeit ihrer Natur nach, nicht bloß äußerlich, subjectiv, zufällig, sondern wesentlich und innerlich gerichtet, der Zweck, den der Arbeitende mit derselben natürlichen und sittlichen Nothwendigkeit erstrebt, mit welcher er für die Erhaltung seines Lebens sorgt und zu sorgen die Pflicht hat, das ist also der Erwerb des eigenen Bedarfs. Dazu producirt, dazu vertauscht er den Ueberschuß seiner Producte, die er nicht alle für sich verwendet und die ihm ein Mittel sind, um zu erlangen, was ihm an Nahrung, Kleidung, Wohnung u. s. w. Bedürfniß ist. Dazu tritt er unter Umständen in den Dienst eines andern, und auch hier bleibt der erste, natürliche Zweck der Lohnarbeit, daß der Arbeiter in gebührender Weise für sich und die Seinen Unterhalt finde.

Gewichtiger könnte ein zweiter Einwand erscheinen. Wird nicht durch die Behauptung, daß die Erhaltung der Gesellschaft nur „mittelbarer" Zweck der wirtschaftlichen Thätigkeit sei, die Gesellschaft dem Individuum untergeordnet und eben dadurch aufgelöst? Zur Widerlegung dieses Einwandes würde genügen, darauf hinzuweisen, daß ein der Natur nach unmittelbarer, näherer Zweck keineswegs dem Range nach der vornehmste Zweck zu sein braucht. Der erste, unmittelbare Zweck der Arbeit ist die Selbsterhaltung der Arbeitenden. Aber dieser Zweck steht in einem gewissen Verhältniß der Unterordnung zum socialen Zweck der Arbeit. Um die Eigenart jener Unter-

ordnung richtig zu erfassen, müssen wir auf das Verhältniß des Individuums zur Gesellschaft zurückgreifen.

Der Mensch hat unbestreitbar wenigstens einen Zweck, welcher sich dem staatlichen Leben nicht unterordnet, für den vielmehr alle irdischen Verhältnisse und auch die socialen Beziehungen des Menschen bloße Mittel sind. Es ist dies sein Endziel, um dessentwillen er auf dieser Erde pilgert: Gottes Dienst und seiner Seele ewiges Heil[1]. Dieses Endziel des Menschen als dessen höchsten Zweck anzuerkennen, ist Pflicht auch der Gesellschaft. Andernfalls empört sie sich gegen Gott, untergräbt jede Autorität und löst sich selbst auf. Um aber diesen seinen Zweck zu erreichen, muß der Mensch existiren und darum auch die Mittel seiner Existenz erwerben können. Dazu hat der Mensch unmittelbar von Natur aus ein Recht, — ein Recht, welches die Gesellschaft nicht verleiht, wohl aber ebenso anzuerkennen hat wie das Endziel und die höchste Lebensaufgabe des Menschen. Würde zwischen jenem Rechte der Einzelnen und dem Zweck der Gesellschaft ein Widerspruch bestehen, so wäre die Gesellschaft unmöglich. Aber es besteht kein solcher Gegensatz. Der natürliche Zweck der Gesellschaft ist die öffentliche Wohlfahrt und eben damit indirect auch das Wohl der Einzelnen, freilich nicht losgelöst und isolirt, sondern in harmonischer Vereinigung mit dem Wohle aller andern Gesellschaftsglieder[2]. Die nothwendige Unterordnung des

---

[1] Vgl. „Sociale Frage" II. Bd., 8. Heft: Der christliche Staatsbegriff (2. Aufl., Freiburg 1898) S. 62 ff.

[2] Vgl. Dr. Ceslaus M. Schneider, Die socialistische Staatsidee beleuchtet durch Thomas von Aquin (Paderborn 1894) S. 20 ff. Dem Absolutismus Machiavellis gegenüber sagt Macaulay mit Recht: „Das große Princip, daß Gesellschaften und Gesetze nur dazu existiren, in letzter Linie die Summe des Glückes der Einzelnen zu vermehren, ist nicht mit hinreichender Klarheit erkannt. Von allen politischen Täuschungen hat diese am ausgedehntesten und verderblichsten

Einzelnen unter das gesellschaftliche Ganze kann und braucht also keine absolute zu sein. Sie wird vielmehr durch den Zweck der Gesellschaft bestimmt und begrenzt. Die Einzelnen bewahren daher auch im gesellschaftlichen Ganzen das Recht und die Pflicht, zunächst für ihre eigene Erhaltung zu sorgen. Aber sie dürfen nicht vergessen, daß die Ausübung dieses Rechtes sich innerhalb der Gesellschaft vollzieht und mit socialen Pflichten belastet ist. Die Art und Weise der Ausübung wird demnach eine so geordnete sein müssen, daß mit ihr das Wohl aller bestehen kann. Ja, wie der Einzelne von der Gesamtheit die größten Vortheile empfängt, so hat er auch sein eigenes Handeln und Streben so einzurichten, daß es zum Wohl der Gesamtheit positiv beiträgt. Eine Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung läge nur dann vor, wenn nicht nur das Dasein, der Bestand und der wesentliche Inhalt des Rechtes der Selbsterhaltung als von der Gesellschaft unabhängig erklärt, sondern überdies der Mensch bezüglich der Art und Weise der Ausübung jenes Rechtes von der Pflicht einer negativen und positiven Unterordnung unter den Gesellschaftszweck freigesprochen würde.

4. Das richtige Verständniß der vorliegenden Frage gewinnt nicht wenig, wenn wir das Verhältniß des einzelnen Bürgers in seinem wirtschaftlichen Handeln zur Gesamtheit der Gesellschaft noch genauer festzustellen versuchen. Es ist, kurz gesagt, ein Verhältniß der Unterordnung, aber nicht der Knechtschaft.

---

gewirkt, daß die Wohlfahrt des Ganzen, getrennt von der Wohlfahrt des Einzelnen und mit ihr bisweilen kaum zu vereinen, das für den Staatsmann erstrebenswerthe Ziel sei. Immer bloß Opfer für das allgemeine Beste verlangen und die Wohlfahrt des Einzelnen ganz außer acht lassen, außer insoweit sie für den Bestand des Ganzen erfordert ist, heißt ebensoviel, wie das gesunde Staatsbewußtsein untergraben und nichts vermehren als das Bewußtsein des Elends."

Der Knecht widmet dem Vortheile eines andern seine Kräfte gänzlich oder wenigstens in erster Linie. Das ist nicht die Stellung des Menschen der Gesellschaft gegenüber. Insofern der einzelne Bürger Theil der Gesellschaft ist, muß diese Gesellschaft für ihn auch als Zweck gelten, wie immer der Theil im Ganzen seinen Zweck hat. Er soll hier, wie gesagt, die Ergänzung seiner eigenen Schwäche finden und seinerseits zur Ergänzung der Schwäche anderer beitragen. Darum kann ihn auch die Gesellschaft nöthigen, seine irdischen Interessen dem Wohle aller unterzuordnen und mit der ihm eigenen Kraft der Gesamtheit zu nützen. Nicht die Gelegenheit zum Raube, zur Unterdrückung und Ausbeutung anderer bietet ja die Gesellschaft dem Menschen nach Gottes Absicht, sondern die Gelegenheit, Hilfe zu empfangen, mit der Pflicht, Hilfe zu gewähren. Aber die Gesellschaft ist nicht schlechthin für den Bürger Ziel und Zweck. Nur soweit seine sociale Natur es fordert, gilt er als Theil eines Ganzen, und nur insoweit sociale Rücksichten es verlangen, muß er als individuelle Persönlichkeit dem Ganzen sich unterordnen. Er ist nur untergeordnet, er ist bloß „Theil" in Beziehung auf das Zusammenleben und die Zwecke des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Darüber hinaus bleibt der Mensch kraft seiner vernünftigen Natur, seiner freien Persönlichkeit, seiner von Gott gewollten eigenen, persönlichen Zwecke und Rechte auch der Gesellschaft gegenüber selbständig; da gilt voll und ganz der Satz: der Mensch ist nicht der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft des Menschen wegen da. Daß im übrigen das Individuum innerhalb der Gesellschaft mit Bezug auf sein wirtschaftliches Streben durch Rücksichten auf fremde Rechte und auf das Gesamtwohl gebunden und beschränkt erscheint, das ist keine Vernichtung der Freiheit, weil es nicht etwas der Natur des Menschen Fremdartiges, von außen Aufgezwungenes, sondern eine zugleich innere, moralische Noth-

wendigkeit, eine durch die menschliche Vernunft selbst geforderte Beschränkung der Freiheit ist. Noch weniger darf man mit Bentham in der Unterordnung deshalb ein Uebel erblicken, weil sie der Willkür Schranken setzt. Sonst müßten wir auch die Vernunft selbst ein Uebel für den Menschen nennen, insofern sie seine Leidenschaften, seinen Willen leitet und durch das Gebot der Ordnung in ihrem Wirken beschränkt. Freilich das gesellschaftliche Leben legt der Freiheit Opfer auf. Aber das sind nothwendige, durch Wesen und Zweck des gesellschaftlichen Lebens geforderte Opfer, — Opfer überdies, welche durch die socialen Güter reichlich ersetzt werden. Die Theilnahme an einem ausgedehntern Kreise von Gütern bleibt, wie wir wiederholt hervorhoben, stets auch der Maßstab größerer Freiheitsentziehung [1].

Der Bürger ist nicht Knecht der Gesellschaft, aber ebensowenig auch als Bürger ihr Beamter, die Arbeit *kein Amt im eigentlichen Sinne des Wortes* [2].

---

[1] P. A. M. Weiß versucht zu beweisen, daß nicht einmal von einem Opfer im strengen Sinne des Wortes bei dieser Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze die Rede sein könne. „Jeder hat seine Rechte mit zwei Rücksichten zu verwenden; erstens mit Rücksicht darauf, daß die andern auch ihre Gaben und Rechte verwenden können, und zweitens mit Rücksicht auf das Ganze. . . . Die Ausübung des Rechtes des Einzelnen ist durch . . . das öffentliche Wohl beschränkt. Es ist dabei keine Rede davon, daß dasjenige, was ich der Allgemeinheit schulde, ein Opfer von mir wäre, wie es Rousseau, Hobbes und die modernen Socialisten bezeichnen. Im Gegentheile, wie die Privatrechte anderer eine Schranke für mein Recht sind, so findet dieses im öffentlichen Rechte eine zweite Schranke. Dort, wo das Gemeinwohl anfängt, hört mein Privatrecht überhaupt auf, ich bringe aber kein Opfer von dem, was eigentlich von Natur aus mein Recht wäre, sondern halte nur die Schranken meines Rechtes ein." Sociale Vorträge, gehalten bei dem Wiener socialen Vortragscurse 1894 (Wien 1895), S. 10 f.

[2] So lehrt es die Encyklika Rerum novarum: Omnino necesse est, quosdam reperiri, qui se rei publicae dedant, qui leges

Der Beamte gilt als Functionär, als Diener der Staatsgewalt oder der Gemeindegewalt. Wie nun diese Gewalten ihren Zweck ganz in dem öffentlichen Wohle haben, so ist auch der unmittelbare Zweck des Amtes und der amtlichen Arbeit naturgemäß stets das Wohl der Gemeinschaft, und nur mittelbar wird die Ernährung und Erhaltung des Beamten „Zweck" des Amtes. Der unmittelbare Zweck der Arbeit als wirtschaftlicher Thätigkeit aber ist gerade die Erhaltung des Arbeiters; sie soll den leben lassen, der sie geleistet[1]. Etwas anderes wäre es, wollte man — wie dies von seiten der katholischen Socialpolitiker zuweilen geschieht — die Arbeit nur in einem weitern und analogen Sinne ein „Amt" nennen. Insofern die Arbeit, wenn auch nicht als unmittelbaren, so doch als nothwendigen, natürlichen Zweck das Wohl der Gesellschaft hat, und in der That die Production und Zuführung der verschiedenen Güter ein werthvoller Dienst für die Gesellschaft ist, so kann man auch im uneigentlichen Sinne den Gewinn der Arbeit als einen von der Gesellschaft dem Arbeitenden gewährten und garantirten Lohn bezeichnen. Namentlich galt dies zur Zeit der Zünfte, wo im Interesse des allgemeinen Wohlstandes den einzelnen Innungen innerhalb eines bestimmten Reviers die Ausübung ihres Berufes durch obrigkeitliche Anordnung vorbehalten war. Hier wurde thatsächlich auf Grund der bestehenden Zunft-

condant, qui ius dicant, denique quorum consilio atque auctoritate negotia urbana, res bellicae administrentur. Quorum virorum priores esse partes, eosque habendos in omni populo primarios, nemo non videt, propterea quod communi bono dant operam proxime atque excellenti ratione. Contra vero, qui in arte aliqua exercentur, non eâ, qua illi, ratione nec iisdem muneribus prosunt civitati: sed tamen plurimum et ipsi, quamquam minus directe, utilitati publicae inserviunt. Vgl. Officielle Ausgabe S. 49 ff.

[1] Oesterr. Monatsschrift für christliche Socialreform a. a. O. S. 191.

organisation das Recht, innerhalb des betreffenden Territoriums ein bestimmtes Handwerk zu üben, nach Art eines Amtes im weitern Sinne verliehen [1].

5. Von einer Anerkennung des socialen Zweckes und Charakters der Arbeit in dem von uns erwiesenen Sinne und mit den daraus sich ergebenden praktischen Folgerungen für das Wirtschaftsleben kann nun offenbar innerhalb eines rein individualistischen Systems keine Rede sein. Ihm fehlen die Prämissen, die zu einer echt socialen Auffassung der Arbeit überleiten. Damit aber ist das System selbst als vernunftwidrig, antisocial und insofern unsittlich gerichtet.

Noch deutlicher offenbart sich die Unhaltbarkeit der absoluten Freiwirtschaft und die Nothwendigkeit einer festen Wirtschaftsordnung, wenn wir direct den natürlichen Zweck der staatlichen Gesellschaft genauer ins Auge fassen.

§ 3.

Staatszweck und Freiwirtschaft.

1. Das Wort „Gesellschaft" bezeichnet mehr als eine bloße Menge von Individuen. Eine Herde, eine Baumschule, ein Sack Getreide ist noch keine Gesellschaft. Es müssen zunächst vernünftige Wesen jene Menge bilden. Allein auch das genügt nicht. Die bloße Menge vernünftiger Wesen ist noch keine Einheit. Die Einheit aber gehört unbestritten zum Wesen jeder Gesellschaft. Dazu bedarf es eines einigenden Bandes. Welches ist nun jenes einigende Band? Etwa das bloße Zusammenwohnen in einem und demselben Lande oder das Zusammenleben zur selben Zeit? Nein. Es kann Gesellschaften geben, deren Glieder weithin über den Erdkreis zerstreut sind, Gesellschaften, welche moralisch dieselben bleiben, obwohl sie so große Zeiträume umspannen, daß viele Gene-

[1] v. Vogelsang, Ges. Aufsätze VI (Augsburg 1886), 285.

rationen nacheinander ihnen angehören. Wir dürfen also jenes Band der Einheit nicht in Ort und Zeit suchen, sondern in dem, was wirklich zum Wesen der Gesellschaft gehört, ohne welches sie überhaupt nie und nirgends bestehen kann[1].

Der Umstand, daß nur vernünftige Wesen eine Gesellschaft bilden können, deutet schon darauf hin, daß jenes einigende Band in der Ordnung des Geistes, der Vernunft, des Willens gefunden wird. Hier aber ist gerade der gemeinsame Zweck dasjenige Band, welches verschiedene Individuen wirklich zur moralischen Einheit einer Gesellschaft zu verbinden vermag. Ja der gemeinsame Zweck erscheint uns für die Gesellschaft so wesentlich, daß kein verständiger Mensch dort noch von einer Gesellschaft reden würde, wo dieses Band nicht vorhanden wäre.

Wenden wir nun das Gesagte auf die staatliche Gesellschaft an.

Der Staat ist eine nothwendige, natürliche, d. i. auf der socialen Menschennatur begründete Gesellschaft.

Als „Gesellschaft" muß er einen Zweck haben, da der Zweck zum Wesen jeder Gesellschaft gehört.

Als „natürliche" Gesellschaft erhält er seinen Zweck von der Natur bezeichnet. Daraus ergibt sich denn auch, daß alle Glieder der staatlichen Gesellschaft, ihrer Stellung und ihren Fähigkeiten entsprechend, zur Verwirklichung dieses Zweckes verpflichtet sind. Denn jener Zweck ist ebenso wie die staatliche Gesellschaft von der Natur, d. i. dem Urheber der Natur, von Gott gewollt, daher eine Vorschrift des natürlichen Rechtes.

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht I (Regensburg 1845), 113 ff. — Theodor Meyer, Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 113—131; Institutiones iuris naturalis I, n. 347 sqq.; II, n. 298 sqq. — Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 51 ff.

Der Zweck muß sodann ein Gut sein, und zwar ein irdisches und äußeres Gut. Ein Gut, weil nur dieses Gegenstand menschlichen Strebens ist; ein irdisches[1] Gut, weil der Staat nicht über diese Erde hinausreicht und darum hier auf Erden seine Aufgabe erfüllen muß; ein äußeres[2] Gut,

[1] Wenn wir in die Erreichung eines irdischen Gutes den Zweck der staatlichen Gesellschaft legen, so versteht es sich von selbst, daß hiermit nur ihr unmittelbarer Zweck gemeint ist. Der letzte Endzweck des Staates ist kein anderer als der letzte Endzweck aller Gesellschaftsglieder: Gott und Gottes Herrlichkeit. Zu diesem letzten Zwecke verhält sich der Staat mit seinem unmittelbaren Zwecke, wie alle irdischen und geschöpflichen Einrichtungen, als bloßes Mittel. Man wird daher den Staat, seinen Zweck, seine Thätigkeit nur dann richtig bemessen und beurtheilen können, wenn man die Unterordnung unter den letzten und höchsten Menschheitszweck stets vor Augen behält, — wie man auch von dem Handwerk eines Maurers nur dadurch ein rechtes Urtheil sich bilden kann, daß man es der Kunst des Architekten unterordnet, nach dessen Plan und Zeichnung der Maurer thätig ist. Taparelli (a. a. O. I, Nr. 723 ff.) weist Romagnosi gegenüber nach, wie alles, was man vom Zweck des Staates und dem öffentlichen Wohle sagt, ohne Bezugnahme auf den höchsten Menschheitszweck zweideutig und unzureichend bleibe. Romagnosi verlangt für die Völker Frieden, Gerechtigkeit und Sicherheit. „Der Friede aber besteht in der Ruhe der Ordnung; die Lethargie der Unordnung oder die Stille der Unterdrückung ist kein Friede. Die Gerechtigkeit besteht in der gehörigen Proportion. Die Sicherheit ist für die Tugend bestimmt, nicht für das Verbrechen. Die Ordnung, die Proportion, die Tugend aber sind lauter Begriffe, die sich auf das erste Moralprincip des Menschen, nämlich auf den nothwendigen Endzweck für dessen ganze Thätigkeit zurückbeziehen. Ohne diesen bestimmenden Begriff bleiben jene Worte vagen Sinnes, so daß sie jeder auslegen kann, wie er will."

[2] Daß dieses äußere Gut auch dem Geiste des Menschen zu gute kommt und zu gute kommen soll, ist dabei nicht ausgeschlossen; im Gegentheil muß dieses so sein, wie in der vorhergehenden Anmerkung auseinandergesetzt wurde. Allein die sociale Vereinigung und das sociale Zusammenwirken von Wesen, die aus Körper und Geist be-

da der Staat nur über äußere Machtmittel verfügt und das gesellschaftliche Zusammenwirken als solches in der Außenwelt sich vollzieht und darum auch zunächst und unmittelbar ein äußeres Gut als Zweck verfolgt.

Es muß ferner ein Gut sein, das von dem Individuum, der Familie und kleinern Verbänden nicht oder nicht in gehöriger Weise erreicht wird. Würden Individuum, Familie u. s. w. auch ohne den Staat jenes Gut in gleichem Umfange und Grade erlangen können, dann wäre der Staat überflüssig. Der Gesellschaftszweck des Staates muß also in einer Ergänzung der Individuen und Familien, d. h. in einem Gute oder in einem Inbegriff von Gütern bestehen, welcher nicht in gebührender Weise mit den Kräften isolirter Familien, Individuen, kleinerer Verbände, wohl aber durch die im Staate vereinigte Gesamtkraft erreicht werden kann [1].

---

stehen, kann unmittelbar selbstverständlich nur der körperlichen, sichtbaren Welt angehören. Die Natur des Menschen selbst beschränkt daher die sociale Thätigkeit und damit den unmittelbarsten Socialzweck auf Veranstaltungen des äußern Lebens.

[1] So lehrt Leo XIII. in der Encyklika Immortale Dei: „Von Natur aus ist es dem Menschen angeboren, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben nothwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die Bildung des Geistes und Gemüthes nicht möglich ist, deswegen hat die göttliche Vorsehung es so geordnet, daß er für die menschliche Gesellschaft, die häusliche nicht nur, sondern auch die bürgerliche, geboren wurde; denn nur diese kann ihm vollkommenen Lebensbedarf bieten." Der Zweck des Staates besteht also Leo XIII. zufolge in der Pflege und Fürsorge, in der Beschaffung des zu einem wahrhaft menschenwürdigen Leben Erforderlichen, soweit dieses ohne die bürgerliche Gesellschaft nicht erlangt werden kann. Vgl. Lehmkuhl, Die sociale Frage und die staatliche Gewalt (6. Heft der „Socialen Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" [3. Aufl., Freiburg 1896]) S. 47.

Das Gut, welches den Zweck der staatlichen Gesellschaft bildet, muß endlich ein Gut aller Gesellschaftsglieder, ein gemeinschaftliches Gut sein. Das erfordert das Wesen jeder Gesellschaft[1]. Man würde es für unvernünftig und widersinnig halten, einer Gesellschaft beizutreten, wenn man nicht in irgend einer Weise theilhaben könnte an dem Ziel und Zweck der Gesellschaft. Noch weniger aber wird der Urheber der Natur die Menschen zur Gründung der staatlichen Gesellschaft und zur Theilnahme an ihr verpflichtet haben, ohne zugleich allen, die zu dieser Theilnahme verpflichtet sind, d. h. allen Bürgern, das Recht zu gewähren, auch theilzuhaben an dem Gesellschaftszwecke, dem Gesellschaftsgute.

Welcher Art ist nun jenes äußere, irdische, allen Gesellschaftsgliedern gemeinsame Gut, das von den isolirten Familien und Individuen nicht erlangt werden kann? Ist es die Existenz des Staates, seine Erhaltung, seine Vervollkommnung? Nein; denn keine Gesellschaft existirt zu dem

[1] Vgl. Taparelli a. a. O. S. 119: „Einheit des Zweckes, wie sie aus der Einheit der Erkenntniß sich ergibt und die Einheit des Willens erzeugt, das gehört zum wesentlichen Begriff der Gesellschaft. ... Laßt fünfzig Gelehrte sich abplagen, um ein Manuscript zu erklären: alle kennen es, alle haben zum Zwecke die Erklärung. Verbinden sie aber zu diesem Zwecke nicht vereint ihren Willen, offenbaren sie sich nicht gegenseitig ihre Absichten, daß daraus ein gemeinschaftlicher Zweck entspringt, so wird niemand in ihnen eine ‚Gesellschaft' erkennen. Das Gemeinsein nicht nur des Objectes, sondern auch des Zweckes ist jenes, was das Wesen der Gesellschaft vollendet dadurch, daß der Zweck nicht mehr jener der Einzelnen, sondern ein gemeinschaftlicher wird. Niemand kann daher denselben sich aneignen, ohne sich mit den andern darein zu theilen, indem er für sie wie für sich selbst das nämliche wünscht und befördert." Die Vereinigung der Absichten führt nothwendig zu einer Vereinigung der Kräfte, und je vollkommener und geordneter das sociale Zusammenwirken der Gesellschaftsglieder ist, um so besser und vollkommener wird auch das gemeinsame Gut als Gesellschaftszweck erreicht.

bloßen Zwecke, um zu existiren oder vollkommen zu existiren. Existenz, Erhaltung, Kräftigung, Vervollkommnung des Staates verhalten sich zum Staatszwecke als bloßes Mittel. Sie bilden die nothwendige Voraussetzung und Bedingung des gesellschaftlichen Strebens nach dem allen Gesellschaftsgliedern gemeinschaftlichen Gute, welches den eigentlichen Socialzweck des Staates ausmacht. Wir werden also das Gut, welches den wahren Zweck der staatlichen Gesellschaft bildet, nicht in der politischen, sondern in der bürgerlichen Ordnung zu suchen haben, — nicht in dem, was der Staat thut, um seine Existenz, seine Einheit, seine Wirksamkeit zu erhalten und zu entfalten, sondern unmittelbar in der äußern, irdischen Wohlfahrt für die Gesamtheit der Staatsbürger, soweit dieselbe nicht von den Individuen, Familien und freien Verbänden erreicht werden kann.

2. Es ist aber von höchster Bedeutung für die gesamte Staatswissenschaft, rücksichtlich der irdischen, äußern Wohlfahrt[1] der Gesellschaftsglieder die öffentliche von der privaten

[1] Das Verlangen nach Glückseligkeit, welches in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist, wird seine volle Befriedigung erst im Jenseits, im Besitze Gottes, finden. Aber auch hienieden bildet es für den Menschen die treibende Kraft, die seinen Geist und seine Hände in Bewegung setzt, die ihn zur Verbindung mit andern Menschen drängt, damit er auf diese Weise die ihn bedrohenden Uebel fliehen könne, mehr Güter und reichlichere Mittel zur Begründung und Sicherung seiner gesamten zeitlichen Wohlfahrt sich verschaffe, als er, auf sich allein gestellt, in hilfloser Isolirung besitzen würde. So verbindet sich der Glückseligkeitstrieb mit dem Geselligkeitstriebe, welcher über den engern Kreis der Familie hinaus zur Gründung der Staaten führen mußte. „Wenn wir unter Staat die staatliche Gesellschaft verstehen," sagt Costa-Rossetti (Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie [Freiburg 1888] S. 27 f.), „so ist es aus der Geschichte klar, daß die Völker aller Zeiten und aller Länder sich nicht mit einem ruhigen Zusammenleben aller Bürger und Familien begnügten, sondern durch Arbeitstheilung und Arbeitsvereinigung alle

Wohlfahrt und die Sphäre der staatlichen Thätigkeit von der Sphäre der privaten Thätigkeit der einzelnen Bürger und ihrer nothwendigen oder freien engern Verbände klar und scharf zu unterscheiden.

Das Privatwohl ist ein privater Zustand der einzelnen Personen, Familien, Gruppen, und darum je nach den besondern Verhältnissen der in Betracht kommenden physischen und moralischen Personen verschieden. Die öffentliche Wohlfahrt dagegen ist ein gemeinsamer und darum an und für sich gleicher Zustand aller Gesellschaftsglieder.

Die unmittelbare Verwirklichung des Privatwohles nun ist Sache der Privaten selbst und nicht des Staates.

Das folgt zunächst aus dem natürlichen Zwecke des Staates. Der Staat soll seinen Gliedern jene Güter darbieten, welche die isolirten Individuen und Familien mit ihren eigenen Kräften nicht erlangen können. Aber es widerspricht seiner natürlichen ergänzenden Aufgabe, den Gesellschaftsgliedern — wie der Socialismus es will — die Sorge für das abzunehmen, was den naturgemäßen Gegenstand ihres eigenen Strebens bildet und mit ihren eigenen Kräften erlangt werden kann. Der Einzelne wird daher insbesondere nicht vom Staate erwarten dürfen, daß dieser ihm Arbeit, Kost und Wohnung gebe, — es sei denn als Almosen in der Noth.

Wenn ferner der Staat die unmittelbare, positive Sorge für das Privatwohl der Gesellschaftsglieder übernehmen, d. h.

---

jene zeitlichen Güter zu erlangen suchten, welche ihnen nach Umständen erreichbar und nützlich schienen. Dazu wurden alle Völker gedrängt sowohl durch vielfachen Mangel als zahllose Uebel, denen die Familien ausgesetzt gewesen wären, hätten sie nicht durch bleibende Pflichten und Rechte vereint die ... gemeinsame Wohlfahrt ... angestrebt." Vernunft und Geschichte offenbaren uns somit klar, was der Mensch in der staatlichen Gesellschaft thatsächlich und naturgemäß suchen muß.

unmittelbar für jedes Individuum und für jede Familie einen Zustand verwirklichen wollte, in welchem jeder alles besäße, was er in seinen besondern Verhältnissen vernünftigerweise bedarf, so wäre damit dem Staate eine so gewaltige Aufgabe zugetheilt, daß dieselbe in der Praxis gar schnell als *unausführbar* sich erweisen müßte.

Endlich widerspräche es auch der bürgerlichen Freiheit, wollte der Staat die directe und positive Fürsorge für das Privatwohl der einzelnen Bürger als seine Aufgabe betrachten. Er müßte dann folgerichtig das ganze Privatleben der Einzelnen genau überwachen, Kleidung, Nahrung, Wohnung u. s. w. regeln, weil von all diesem die Privatwohlfahrt abhängt. Das wäre aber geradezu eine *unerträgliche Bevormundung*.

„Der Staat hat nicht den Zweck," sagt Cathrein[1], „jedes einzelne Glied direct und unmittelbar glücklich zu machen — jeder ist seines eigenen Glückes Schmied —; er soll bloß einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es einem jeden seiner Glieder ermöglicht, durch eigene, freie Thätigkeit das zu seinem irdischen Wohl Nothwendige zu erwerben, soweit dies hienieden nach Verhältniß der Umstände geschehen kann."

Der Zweck der staatlichen Gesellschaft besteht somit in der Herstellung, Bewahrung und Vervollkommnung der Gesamtheit jener allgemeinen Bedingungen und socialen Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück nach Maßgabe ihrer besondern Fähigkeiten und Verhältnisse zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren[2].

---

[1] Moralphilosophie II, 436; 3. Aufl. II (1899), 510.

[2] *Theod. Meyer* S. J., Institutiones juris naturalis II, n. 313 sqq. 317 sqq. — Ganz richtig ist es daher, daß man den Staatszweck als

Jene „Möglichkeit" ist also das allen Gliedern gemeinsame Gut, welches den Socialzweck des Staates bildet: die öffentliche Wohlfahrt[4].

---

die salus oder prosperitas *publica*, die öffentliche Wohlfahrt, bezeichnet. Zweierlei wird hierbei mit dem Zusatze „öffentlich" ausgedrückt: einmal negativ, daß die Privatwohlfahrt der Einzelnen nicht unmittelbarer Zweck des Staates sein könne; sodann positiv, daß die zeitliche Wohlfahrt, welche den Zweck der staatlichen Gesellschaft bildet, allen Gliedern des Staates gemeinsam sei. Alle sollen in der Lage sein — soweit nicht die eigene Schuld oder unabwendbare Unglücksfälle ein Hinderniß bilden —, an der öffentlichen Wohlfahrt theilzunehmen.

[1] Cf. *Suarez*, De legibus lib. 3, cap. 11, n. 7. Addo tertio: potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae; immo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest; sed eius finem esse felicitatem naturalem *communitatis* humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum, *ut sunt membra talis communitatis*, ut in ea, scilicet in pace et iustitia vivant, et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem rei publicae, et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens Aristotelis et D. Thomae. — „Wollen wir mehr ins einzelne gehen, so begreift das öffentliche Wohl in sich ... all die Veranstaltungen, welche es allen Gliedern des Staates ermöglichen, sich selbst die genügenden leiblichen und geistigen Güter zu beschaffen, die zur irdischen Wohlfahrt gehören; Verkehrs- und Handelswege, Blüthe des Ackerbaues, der Industrie, der Gewerbe, des Handels, je nach der Lage der Umstände; ferner gewerbliche und andere Schulen, in welchen sich alle leicht die für ihren Stand erforderlichen Kenntnisse erwerben können. Endlich gehört dazu auch ein allgemeiner sittlicher und religiöser Zustand, der nicht nur nicht zum Laster und zur Irreligiosität verleitet oder wenigstens den tugendhaften Wandel erschwert, sondern ihn eher fördert." Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 436 f.; 3. Aufl. II, 513 f. — *Costa-Rossetti* S. J., Philosophia moralis (2. ed., Oeniponte 1886) p. 518; Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie S. 17 f.

Wenn wir die positive Erstrebung der Privatwohlfahrt den unmittelbaren Zweck des privaten Lebens und Strebens, nicht aber des Staates nennen, so soll damit keineswegs jede Beziehung des Staatszweckes zur Privatwohlfahrt geläugnet werden. Im Gegentheil ist die öffentliche Wohlfahrt ein hervorragendes Mittel zur Privatwohlfahrt und diese selbst darum der mittelbare Zweck der staatlichen Gesellschaft[1]. Oder wozu anders werden die gesellschaftlichen Güter den Bürgern dargeboten als zu dem Zwecke, daß sie nun auch von der ihnen gewährten Möglichkeit, ihr Privatwohl in gesicherter und besserer Weise zu erstreben, thatsächlichen Gebrauch machen? Beachtet man das mächtige Verlangen des Menschen nach seinem eigenen Wohl, so wird man auch nicht bezweifeln können, daß dort, wo der Staat seinen Zweck wirklich erfüllen kann und erfüllt, die Verarmung ganzer Klassen, die Verelendung großer Massen thatsächlich ausgeschlossen bleibt[2], vielmehr ein nach Maßgabe

---

[1] Cf. *Costa-Rossetti* S. J. l. c. p. 520 sqq.; Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie S. 15 ff. Vgl. auch oben S. 445, Anm. 2.

[2] Die öffentliche Wohlfahrt ist, wie oben gesagt, ein gemeinsamer Zustand aller Gesellschaftsglieder. Eine Bevorzugung im Hinblick auf den Gebrauch der Gesellschaftsgüter kann nur derjenige mit Recht beanspruchen, der wegen seiner besondern Stellung, d. i. wegen besonderer Verdienste um die Gesellschaft, specielle Ansprüche erheben darf. Sofern aber nur die allgemeine Eigenschaft, Gesellschaftsglied zu sein, in Betracht kommt, stehen alle Glieder mit Bezug auf Benutzung der Gesellschaftsgüter gleich. Alle haben insofern das gleiche Recht, als allen wirklich, soweit dies überhaupt sich erreichen läßt, die Möglichkeit eröffnet und erhalten werden soll, an den gemeinsamen Gesellschaftsgütern ihrerseits theilzunehmen. Ob sie thatsächlich und in welchem Maße sie daran theilnehmen wollen, das ist ihre private Angelegenheit. Gezwungen zur Theilnahme kann der Einzelne nur dann werden, wenn die willkürliche Selbstausschließung von den Gesellschaftsgütern die Verletzung fremder Rechte, sei es einzelner Personen oder der Gesamtheit, zur Folge hätte.

der sonstigen äußern Bedingungen relativ hoher Wohlstand sich über die ganze Bevölkerung verbreiten wird.

3. Man kann nun das, was der Staat zu leisten hat mit Bezug auf jene Bedingungen und Einrichtungen, in denen und aus denen die öffentliche Wohlfahrt besteht, auf zwei Klassen zurückführen, indem man es unter dem doppelten Gesichtspunkte des Schutzes und der Hilfe zusammenfaßt. Es ist dies keineswegs eine willkürliche Eintheilung. Wir brauchen uns vielmehr bloß an das zu erinnern, was den Menschen in die Gesellschaft treibt, an jenes natürliche Bedürfniß nach Sicherheit und nach Ergänzung seiner Kraft, dessen Befriedigung er in der Gesellschaft sucht und suchen muß, kurz an die naturrechtliche Begründung von der Nothwendigkeit der Gesellschaft, um sofort zu erkennen, daß Schutz und Hilfe in Wirklichkeit die eigentlichen und letzten Zwecke sind, um derentwillen der Mensch dem Staate angehören und andererseits dieser als eine natürliche Gesellschaftsform gelten muß.

Die staatliche Gesellschaft soll *Hilfe* gewähren in allen Dingen, in welchen die öffentliche Wohlfahrt diese Hilfe fordert, sei es, daß derartige Angelegenheiten oder Probleme ihrer Natur nach die sociale Zusammenfassung aller Kräfte voraussetzen, sei es, daß besondere Verhältnisse eine Ergänzung der unzureichenden Kräfte der Bürger als nöthig und zweckmäßig erscheinen lassen.

Der Staat muß sodann *Schutz* gewähren, und zwar zunächst jedem einzelnen Bürger, jeder einzelnen Familie, jeder einzelnen Corporation Schutz bieten gegen alle Vergewaltigung und unbefugte Verletzung ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, demgemäß auch die nöthigen Einrichtungen treffen, um dieser seiner allgemeinen Schutzpflicht im gegebenen Einzelfalle gebührend genügen zu können.

Hiermit aber hat der Staat seiner Schutzpflicht noch keineswegs genügt. Er muß auch der öffentlichen Wohlfahrt der

Gesamtheit der Bürger und Stände Schutz verleihen gegenüber den egoistischen Bestrebungen einzelner, soweit dieselben mit dem Wohle aller andern Gesellschafts- oder Standesglieder unvereinbar sind. Denn wenn die öffentliche Wohlfahrt in der Möglichkeit für alle Gesellschaftsglieder, frei und selbständig ihr wahres irdisches Glück zu erstreben, besteht, so gehört es folgerichtig zum Zwecke der staatlichen Gesellschaft, alle Hindernisse zu beseitigen, welche, wie nun einmal die gefallene Menschennatur[1] ist, aus dem Egoismus einzelner entstehend, die Allgemeinheit jener Möglichkeit in Frage stellen können und werden. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, seinen Zweck, soweit dies thunlich, ganz und vollkommen zu verwirklichen und eben darum gegen den privatwirtschaftlichen Egoismus, den wir hier vor allem im Auge haben, Front zu machen. Den einzelnen Bürgern andererseits liegt ebenfalls die Rechtspflicht ob, in ihren privaten Bestrebungen diejenigen Schranken sich gefallen zu lassen, durch welche die öffentliche, allen gemeinsame Wohlfahrt bedingt wird, weil auch sie verpflichtet sind, der Erreichung des Zweckes der staatlichen Gesellschaft keine Hindernisse in den Weg zu legen.

4. Hieraus ergibt sich aber sonnenklar, daß gerade die positive Rechtsordnung, welche die vornehmlichste derjenigen Bedingungen und Veranstaltungen bildet, deren Herstellung, Erhaltung und Vervollkommnung wir oben als Staatszweck bezeichneten, sich keineswegs damit begnügen darf, unmittelbare und unbefugte Eingriffe in die private Rechts-

[1] Man mag mit uns der Ueberzeugung sein, daß infolge der Erbsünde die innere Harmonie des menschlichen Daseins zerrissen wurde, oder man mag die Lehre von der Erbschuld als „unwissenschaftlich" zurückweisen wollen, — die Thatsache der Verheerungen, welche die entfesselte Habsucht, der frei wirkende Egoismus in der Gesellschaft anzurichten pflegt und heute wiederum angerichtet hat, wird auch vor dem blödesten Auge sich nicht verbergen können.

sphäre zu verhindern. Vielmehr ist es nicht minder wesentliche Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung, die öffentliche Wohlfahrt, das Wohl der Gesamtheit gegen den Egoismus auf materiellem und wirtschaftlichem Gebiete zu schützen.

Die staatliche positive Rechtsordnung muß also dafür sorgen, daß alle privatwirtschaftlichen Bestrebungen in einer Weise und Ordnung sich vollziehen, daß dadurch den berechtigten Bestrebungen und Interessen anderer Bürger, Familien und Stände genügender Raum gelassen wird, — daß die Einzelnen ihr Privatwohl fördern, ohne dadurch das Wohl anderer zu verhindern oder zu untergraben, — daß wirklich allen Bürgern, Familien, Ständen die Möglichkeit werde und bleibe, durch geordnete Bethätigung der eigenen Kräfte ihre zeitliche Wohlfahrt zu erringen. Kurz, es genügt für die staatliche Rechtsordnung nicht, wenn sie den Besitz und die „freie" Thätigkeit der einzelnen Privaten schützt; sie muß überdies, in Ausübung ihrer Schutzpflicht gegenüber dem Ganzen der Gesellschaft, die wirtschaftliche Erwerbsthätigkeit und den Gebrauch des Erworbenen ordnen, — nicht durch bevormundende und willkürliche Eingriffe in die persönliche Freiheit, sondern durch allgemeine Rechtssätze, durch eine der ausgleichenden sowohl wie der allgemeinen socialen Gerechtigkeit[1] entsprechende gesetzliche Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtschaftsordnung[2].

[1] Vgl. „Sociale Frage", 8. Heft, 1. Theil: I. Der christl. Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 135 ff. 165 ff.

[2] Vgl. J. Biederlack S. J. in Sociale Vorträge (Wien 1895) S. 89 f. — Man beachte wohl, daß der „Staat" nicht gleichbedeutend ist mit der „Staatsgewalt". Fordern wir vom „Staate" eine Wirtschaftsordnung, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß die „Staatsgewalt" hierbei alles zu leisten habe. Vielmehr wird in gesunden Verhältnissen auch die „Gesellschaft" — d. i. die organisirten Berufsstände — an der Errichtung und Handhabung jener Ordnung ihren Antheil haben müssen. Davon später.

Das ist es vorzugsweise, was die christliche Socialpolitik im Auge hat, wenn sie eine Wiederherstellung der Gesellschaftsordnung so dringend fordert. Sie verlangt eine Ordnung des Seins der Gesellschaft, damit das Handeln der Gesellschaft und in der Gesellschaft geordnet werde. Die objective Verwirklichung jener Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtschaftsordnung bildet den Zielpunkt der socialen Reform. Durch sie werden die Beziehungen der Staatsbürger zu einander auf dem wichtigen Gebiete des Eigenthums- und Erwerbslebens in einer dem natürlichen Rechte der Vernunft, dem Gemeinwohle und darum auch den Grundsätzen des Christenthums entsprechenden Weise geregelt[1]. Sie ist, insofern sie die privaten Interessen und Thätigkeiten mit der öffentlichen Wohl-

[1] Sehr belehrend ist die Rectoratsrede, welche Professor Menger im Herbste 1895 an der Wiener Hochschule hielt. Dieselbe bezieht sich auf die socialen Aufgaben der Rechtswissenschaft und nimmt wiederholt Bezug auf den Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. Menger geht davon aus, daß dem ersten Entwurfe des Gesetzbuches vorgeworfen worden sei: er besitze keinen socialen Charakter. Dieser Vorwurf sei berechtigt, dürfe aber nicht den Mitgliedern der ersten Commission, sondern müsse der gesamten deutschen Rechtswissenschaft, ja der Jurisprudenz aller Culturvölker überhaupt gemacht werden, die den Anforderungen der Zeit nicht einmal in dem dürftigsten Maße gerecht geworden sei. Die Rechtswissenschaft hat ein dreifaches Ziel zu verfolgen, von denen das eine in der Gegenwart, das andere in der Vergangenheit und das dritte in der Zukunft liegt. Die erste Aufgabe erfüllt die dogmatische Rechtswissenschaft, welche die geltenden Rechtsnormen sammelt, in ein wissenschaftliches System verarbeitet und ihnen die für die Anwendung tauglichste Form gibt. Die geschichtliche Rechtswissenschaft versucht, den Ursprung der einzelnen Rechtssätze und -institute zu ermitteln, ihre allmähliche Entwicklung zu verfolgen und sie bis zur Gegenwart fortzuführen. Die Aufgabe endlich der legislativ-politischen Jurisprudenz ist es, den überlieferten Rechtsstoff mit den Zuständen der Gegenwart zu vergleichen und daraus

fahrt der Gesamtheit in Einklang setzt, öffentlich-rechtlichen Charakters. Nur wenn sie jene Aufgabe erfüllt, genügt sie

---

zu schließen, welche Aenderung desselben in der Zukunft nothwendig sein werde.

Den breitesten Raum in der juristischen Literatur aller Culturvölker nimmt die dogmatische Rechtswissenschaft ein, schon deshalb, weil sie in erster Reihe dem praktisch-wichtigsten Zwecke, nämlich der Rechtsanwendung dient. Eine eigentlich schaffende Thätigkeit kann sie in den modernen Culturstaaten mit ihren specialisirten Gesetzen kaum ausüben; sie interpretirt, was ein bestimmter Gesetzgeber mit den einzelnen Gesetzesbestimmungen festzusetzen beabsichtigt hat, und daher trägt ihr weit überwiegender Theil einen rein individuellen, zufälligen Charakter, so daß die dogmatische Literatur bei einem Wechsel der Gesetzgebung rasch der Vergessenheit anheimfällt. Der Gegenstand der historischen Rechtswissenschaft ist zwar der nämliche wie jener der dogmatischen; allein indem sie die historische Entwicklung der einzelnen Rechtsinstitute bei ihrem Durchgang durch Zeiten und Völker verfolgt, verlieren diese den zufälligen und vergänglichen Charakter, welcher dem Rechtsgedanken in seiner individuellen Erscheinung so oft anhaftet.

Die geschichtliche Erforschung des Rechtes kann nun aber verderblich wirken, wenn sie seinen Hauptzweck, die vernünftige Ordnung unseres socialen Lebens, seine praktische Bethätigung beeinträchtigt. Daß die historische Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, die alle juristischen Kreise beherrscht, das im höchsten Grade thut, beweist das Bürgerliche Gesetzbuch (?). Von Anfang an hat sie zu einer Ueberspannung des Autoritätsprincips geneigt; eine fast unbedingte Hingabe an die geschichtlich gewordenen Ordnungen der Völker, eine blinde Bewunderung der klassischen römischen Jurisprudenz, eine unkritische Unterwerfung unter die geschichtliche und wissenschaftliche Autorität sind ihre hervorstechendsten Eigenschaften. Daher kam es, daß sie die völlige Umänderung der Machtverhältnisse und der socialen Lebensformen einfach übersah. Ueberdies hat sie durch einseitige Bekämpfung des Naturrechts verhindert, daß dieses sich hinreichend umbildete, um an ihr und ihren Gegenständen die nöthige Kritik, die erste Voraussetzung jeder echt wissenschaftlichen Thätigkeit, ausüben zu können.

Hier ist also zweifellos eine Lücke in der Rechtswissenschaft vorhanden. An die Seite der dogmatischen und geschichtlichen Rechts-

den Anforderungen, welche die christliche Gesellschaftslehre an eine Eigenthums- und Wirtschaftsordnung stets gestellt hat.

---

wissenschaft muß die legislativ-politische Jurisprudenz treten, deren unzweifelhaft wichtigster Theil die *sociale Rechtswissenschaft* ist. Denn die bei weitem bedeutsamsten Umgestaltungen der Rechtsordnung sind in unserer Zeit diejenigen, die aus den geänderten Rechtsverhältnissen der einzelnen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft entspringen und deshalb dem eigentlichen Gebiete der socialen Rechtswissenschaft angehören. Jede Rechtsordnung ist ein großes System von Rechtsverhältnissen, die sich innerhalb eines Volkes im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben. Die Interessen der herrschenden Klassen, wenn sie sich dauernd behaupten, verwandeln sich in Rechte und Rechtsnormen, die von den übrigen Staatsgenossen als etwas objectiv Gegebenes Anerkennung heischen (?). Aendern sich aber diese Machtverhältnisse für die Dauer, so verlieren die Rechte und Rechtsnormen ihre natürliche Grundlage und sinken wieder in den Zustand der Interessen und Interessenkämpfe zurück. Es ist nun die Aufgabe der socialen Rechtswissenschaft, dieses Auf- und Abwogen der Machtverhältnisse genau zu beobachten, um daraus ihre Schlüsse für die Congruenz zwischen Recht und Macht zu erhalten und den socialen Katastrophen, die aus dem Gegensatz beider so oft entstehen, rechtzeitig vorzubeugen.

Die Hauptschwierigkeit der socialen Rechtswissenschaft besteht darin, die dauernden Veränderungen in den Machtverhältnissen der verschiedenen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft gehörig festzustellen. Es wäre gänzlich verfehlt, die wirtschaftlichen Verhältnisse etwa mit Marx und Engels als das für den geschichtlichen Verlauf allein maßgebende Moment zu betrachten, von welchem sich Staat, Recht und Religion als bloße Folgeerscheinungen darstellen. Gerade das Streben nach einem transcendenten Dasein, welches den Kernpunkt aller religiösen Ueberzeugung bildet, trägt in das Handeln der Einzelnen wie der Nationen ein Element, das nicht wirtschaftlicher Natur ist, ja mit den ökonomischen Triebfedern oft genug geradezu im Widerspruche steht.

Unsere Zeit drängt in allen Wissenszweigen auf Specialisirung; darin liegt die Gefahr, daß der wissenschaftliche Betrieb in eine bloße virtuose Technik ausartet. Früher war die Philosophie das einigende Band; möge es jetzt die Socialwissenschaft werden, deren Mittelpunkt

Hervorragende katholische Socialpolitiker[1], wie A. M. Weiß, Scheimpflug, Ratzinger, bezeichneten hiernach die individualistische Rechts- und Wirtschaftstheorie gerade deshalb als ungesund, weil es ihr an einer richtigen Scheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht durchaus gebricht. „Ist der Mensch als Individuum der einzige Ausgangspunkt für alles gesellschaftliche Leben," sagt Scheimpflug[2], „so kann folgerichtig das öffentliche Recht nur als der Zusammenfluß aller Privatrechte, nicht aber als etwas Neues und Höheres aufgefaßt werden. Nur wenn das, was dem Staate die Einheit verleiht, einer höhern Ordnung angehört als seine Bestandtheile, läßt sich die Lehre des Aristoteles und der Scholastik begreifen, daß das öffentliche Recht seinem innersten Wesen nach vom Privatrechte verschieden sei. Der hl. Thomas lehrt, das öffentliche Recht und das Privatrecht dürfen nicht als eine quantitative Verschiedenheit aufgefaßt werden, sondern man müsse beide Gebiete ihrem Wesen nach trennen. Wie P. Weiß richtig betont, ist der entscheidende und grundlegende Punkt in der Gesellschaftslehre, wie das Privatinteresse des Individuums und das Gemeininteresse des Ganzen, das Privat- und das öffentliche

die sociale Rechtswissenschaft ist; denn das leidenschaftliche Interesse aller Menschen ist auf das sociale Problem gerichtet.

Menger schließt damit, daß er Oesterreich besonders zur Ausbildung der socialen Wissenschaft berufen hält, nachdem auch der zweite, den ersten so sehr weit überragende Entwurf des deutschen Gesetzbuchs naturgemäß diese Aufgabe nicht habe lösen können.

[1] Vgl. Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung S. 166. 261. 351 f. 413 ff. 807. 812. 841 ff.; 3. Aufl. I, 297 ff. 465. 481; II, 931 f. 1097 f. — Ratzinger, Die Volkswirtschaft (2. Aufl.) S. 36. 218 u. s. w.

[2] Vgl. Artikel „Kapital und Kapitalismus" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft III (Freiburg 1894), 598 f.

Recht sich miteinander in Ausgleich setzen. In gleicher Weise spricht auch Lorenz v. Stein von der Unterwerfung des bisher im wesentlichen privaten wirtschaftlichen Gebietes unter das öffentliche Recht. In diesem Sinne kann die sociale Frage als die Frage der Grenzregulirung von Privat- und öffentlichem Rechte bezeichnet werden. Nur die richtige Scheidung des öffentlichen und des Privatrechtes kann einerseits das Individuum sicherstellen, andererseits die Souveränität des Individuums brechen; einerseits die Freiheit des Eigenthums und Verkehrs garantiren, andererseits deren wucherische Entartung hindern. Ohne die richtige Abgrenzung des Privat- und des öffentlichen Rechtes bietet die Gemeinschaftsidee so wenig Sicherheit gegen die Ausbeutung seitens der Collectivmacht wie die Freiheitsidee gegen die Zersetzung der Gesellschaft."

Nun aber hat bereits Taparelli, wie wir oben bei der Eigenthumslehre[1] hervorhoben, das Princip klar bezeichnet, nach welchem die richtige Scheidung des Privatrechtes und des öffentlichen Rechtes sich vollzieht, das Privatinteresse des Individuums und das Gemeininteresse des Ganzen, das Privat- und das öffentliche Recht miteinander in Ausgleich gesetzt werden müssen.

Der Ausgleich regelt sich, die Scheidung bestimmt sich nach dem Princip der Collision der Rechte[2].

Wo immer das Privatrecht mit dem öffentlichen Rechte, das Privatinteresse mit dem öffentlichen Interesse collidirt, muß das Privatrecht als das niedere Recht dem öffentlichen Rechte als dem höhern Rechte weichen, — aber auch nicht mehr und nicht weiter, als eine wirkliche Collision vorliegt. Wenn das Recht einer oder mehrerer Personen mit

[1] Vgl. „Sociale Frage" 9. Heft, 1. Theil: II. Das Privateigenthum als sociale Institution (2. Aufl.) S. 405 ff.

[2] Vgl. Taparelli a. a. O. I, 367.

homogenen[1] Rechten der Gesamtheit collidiren, so ist es klar, daß die Rechte des einen oder der wenigen dem Rechte der Gesamtheit weichen müssen, wenigstens insofern sie wirklich collidiren, während der nicht in Collision kommende Theil ihrer Rechte in voller Kraft bleibt. So z. B. wenn das öffentliche Interesse zum Zweck der Verkehrserleichterung des Grundstückes eines Privatmannes bedarf, collidiren die Rechte der Gesamtheit und des Privaten bloß in betreff des Eigenthums an jenem Grundstücke, weshalb der Privatmann das Grundstück an die Gesamtheit abtreten muß. Diese aber hat dem erstern den Werth des Grundstückes zu ersetzen, weil es für den Bau der Straße nicht nothwendig ist, daß der Private einen Vermögensverlust erleidet. Zwischen seinem Eigenthum an dem Grundstücke als einer Werthgröße, als eines Bestandtheiles seines Vermögens, und dem öffentlichen Interesse liegt eine Collision nicht vor[2].

5. Der Vorwurf gegen die individualistische Wirtschaftsauffassung beschränkt sich übrigens keineswegs darauf, daß von einer richtigen Ausgleichung zwischen öffentlichem Rechte und Privatrechte abgesehen wurde; er umfaßt auch die Anklage, daß der Liberalismus jene engern socialen Verbände und Gemeinschaftsformen beseitigte, durch deren Hilfe allein die privaten Interessen mit den Interessen der Gesamtheit in einer der bürgerlichen Freiheit sowohl wie der öffentlichen Wohlfahrt entsprechenden Form in Einklang gesetzt werden können. Doch davon später. Hier genügt uns der Nachweis, daß die Freiwirtschaft unvereinbar ist mit dem natürlichen Zwecke der staatlichen Gesellschaft. Stellt nämlich die Wirtschaftsordnung sich als wesentlichen Bestandtheil

[1] Das Recht auf Religion und Sittlichkeit z. B. braucht natürlich niemand irgend einem materiellen Interesse der Gesamtheit zu opfern. [2] Vgl. Taparelli a. a. O. I, 368.

einer gesunden, dem natürlichen Staatszwecke entsprechenden positiven Rechtsordnung dar, ist es ferner die Aufgabe dieser Wirtschaftsordnung, die privaten Bestrebungen der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen und Stände mit dem Wohle der Gesamtheit in Einklang zu bringen, — dann ist ohne Zweifel die Freiwirtschaft als System gerichtet. Zwar kennt die Freiwirtschaft den für alle einzelnen Gesellschaftsglieder gleichen Zweck der eigenen Wohlfahrt; aber sie weiß nichts von der Wohlfahrt als einem gemeinschaftlichen Zweck der ganzen Gesellschaft. Es fehlt ihr die richtige Idee der öffentlichen Wohlfahrt als des Gesellschaftszweckes![1] Das wirtschaftliche Leben soll vielmehr der unbehinderten Selbstgestaltung und Selbstentwicklung überlassen werden, ohne daß der Wirksamkeit des privaten Eigennutzes auf ökonomischem Gebiete im Interesse des bürgerlichen Gesamtwohles irgend welche Schranken öffentlich-rechtlicher Natur gesetzt wären, und ohne daß der Einzelne in seinem Streben nach eigenem Vortheil dem gemeinschaftlichen Gesellschaftszwecke sich unterzuordnen brauchte. Während man von der Gesellschaft noch redet, hat sie aufgehört zu existiren. Individuen existiren neben Individuen wie die Sandkörner im Sandhaufen.

[1] Werfen wir dem wirtschaftlichen Individualismus vor, es fehle ihm die Idee der öffentlichen Wohlfahrt als gemeinsamen Gesellschaftszweckes und -zieles, so soll damit nicht gesagt sein, daß die Anhänger jenes Systems des Gemeinwohles keine Erwähnung thun. Im Gegentheile, man redet viel davon und verheißt das Glück aller, wie schon erwähnt, als nothwendiges Endergebniß der fesselosen Wirtschaftsbewegung, als Resultat, welches unfehlbar in Kraft der „Naturgesetze", die das ökonomische Völkerleben beherrschen, und der „natürlichen" Harmonie aller wirtschaftlichen Interessen ins Dasein treten müsse. Nur wünscht man nicht, daß jenes allgemeine Glück zum Ziele einer „künstlichen Rechts- und Wirtschaftsordnung" werde. Vgl. A. Wagner, Lehrbuch der politischen Oekonomie I (2. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1879), 241.

Jeder Einzelne darf mit seinem persönlichen und sachlichen Können frei, unbehindert schalten und walten. Keine eigentlich „socialen" Beziehungen gibt es mehr, es sei denn, daß man die Beziehung zwischen Hammer und Amboß, zwischen Ausbeuter und Ausgebeutetem „sociale" Beziehungen nennen wollte. Keinen höhern Zweck des gesellschaftlichen Lebens kennt man außer dem einen, daß das Zusammenleben dem Stärkern die willkommene Gelegenheit bietet, den Schwächern zu überwältigen und auszunützen.

„Wie nach dem naturalistischen und subjectivistischen Principe die Menschen einander überall pflichtlos gegenüberstehen," schreibt K. v. Vogelsang[1], „so auch bei dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verkehre, in den sie zu einander treten. Was sie bei diesen Gelegenheiten miteinander stipuliren, hängt einzig und allein von ihrer subjectiven Willkür oder von dem Zwange der Umstände ab. Keine objective Norm regelt den Preis einer Ware, keine sittliche Pflicht der Gerechtigkeit den Preis einer Arbeit. Das Interesse allein entscheidet, und wie es das heidnisch naturalistische römische Recht ausdrückt[2]: ‚In emendo et vendendo naturaliter concessum est, se invicem circumscribere.' Nach dem Begriffe der naturalistischen Freiheit kann jeder Einzelne sich nach seiner Neigung seinen Erwerb suchen, wie und wo er es am vortheilhaftesten findet. Ob er sachlich genügend vorbereitet ist, das ist allein seine Sache und derer, welche mit ihm in wirtschaftliche Verbindung treten durch Kauf seiner Ware, Dienstmiethe und dergleichen. Sie mögen sich vorsehen, das ist ihre Sache, die keinen dritten, am wenigsten das Allgemeine kümmert. Ob er gute oder schlechte, theure oder billige Ware und Arbeit liefert, ist allein seine Sache und dessen, der mit ihm pactirt, wozu ja niemand gezwungen ist. Ob seine — solide oder unsolide — Mitbewerbung andere ruinirt, ist in einer Gesellschaft, wo jeder dem andern pflichtlos gegenübersteht, völlig irrelevant. Der Verkehr zwischen Käufer und Verkäufer, zwischen concurrirenden Producenten untereinander, zwischen ‚Arbeitgebern' und Arbeitern regulirt sich ausschließlich nach den Regeln des Krieges aller gegen alle, in dem der

[1] Gesammelte Schriften II, 64 f.

[2] L. 22, § 3, Dig. Locati; l. 16, § 4, Dig. De minoribus.

Schwächere unterliegt; es gelten in diesem Kriege alle Mittel, die durch das Gesetz nicht ausdrücklich verboten und mit Strafe bedroht sind."

6. Unsere bisherigen Ausführungen, welche die Freiwirtschaft als im Widerspruche mit der socialen Menschennatur und dem natürlichen, von Gott gewollten Zwecke der staatlichen Gesellschaft befindlich erkennen ließen, berechtigen uns vollauf, den wirtschaftlichen Individualismus als ein in sich selbst *unsittliches System* zu bezeichnen. Ist die Freiwirtschaft aber *principiell* vom Standpunkte der Philosophie, der Moral verwerflich, so wird sie vergebens den *praktischen Nutzen* für sich ins Feld führen können. Das Sittliche ist auf die Dauer und für das Ganze auch das Zweckmäßige; das Unsittliche wird schließlich immer als unzweckmäßig erkannt. So ist es beim einzelnen Menschen, wenn man sein ganzes Sein, das irdische und jenseitige Leben ins Auge faßt, und so erfüllt es sich auch an der staatlichen Gesellschaft, die kein Jenseits hat, im Verlauf der Geschichte. Die Freiwirtschaft mag einzelnen Vortheil bringen, für die *Gesamtheit* gereicht sie letztlich stets zum *Verderben*.

§ 4.

Ziele und Grenzen der staatlichen Wirtschaftspolitik.

1. Den Inbegriff der Grundsätze und Maßregeln, nach welchen und durch welche die Staatsgewalt Einfluß nimmt auf das wirtschaftliche Leben des Volkes, nennt man Wirtschaftspolitik. Je nach dem besondern Zweige wird dann wieder zwischen Agrar- und Forstpolitik, Gewerbepolitik, Handelspolitik, Verkehrspolitik u. s. w. unterschieden.

Die *Ziele* und *Grenzen* der diesbezüglichen staatlichen Thätigkeit können nicht willkürlich gewählt werden. Auch sind sie nicht lediglich und allein durch historische Bedingungen und Verhältnisse bestimmt. Es gibt vielmehr allgemein giltige

Principien, die aus der Natur der Sache sich ableiten und deren gewissenhafte Beobachtung im Interesse des allgemeinen Wohles und speciell der berechtigten bürgerlichen Freiheit gefordert werden muß. Unsere nächste Aufgabe ist es, diese allgemeinen Grundsätze festzustellen.

2. Die öffentliche Wohlfahrt als Staatszweck ist zwar ein wesentliches Princip der Einheit für die staatliche Gesellschaft, insofern sie ein Gut darstellt, welches den Zielpunkt des gemeinschaftlichen Strebens bildet; sie ist aber kein inneres, constitutives Princip der Gesellschaft selbst. Da jedoch der Stoff, aus dem die staatliche Gesellschaft erwächst, freie Individuen sind, diese aber in Verfolgung des gemeinsamen Zweckes verschiedene Richtungen einschlagen, ja sogar dem socialen Zwecke entgegen handeln können, so bedarf es im Staate mit Nothwendigkeit noch eines innern Princips der Einheit, welches die Gesellschaftsglieder zum geordneten Zusammenleben verpflichten und das Streben der Einzelnen mit dem Zweck der Gesamtheit in Einklang setzen kann[1]. Das Vermögen, zu verpflichten, aber bildet das Wesen der Autorität. Diese ist daher, wie immer ihre Form sich gestalten mag, der staatlichen Gesellschaft wesentlich und unentbehrlich. Wo sie unthätig ist, da bleibt der sociale Zweck ein bloßer Wunsch; wo sie ihrer Aufgabe entsprechend wirkt, wird der Zweck erreicht und der sociale Charakter der Gemeinschaft

[1] Cf. *S. Thomas*, De regimine principum I, 1: Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat, necesse est, in hominibus esse, per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis defflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. — Vgl. auch Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 61 ff.

zur thatsächlichen Geltung gebracht. Die Autorität ist eine moralische Gewalt, d. i. das Recht, verpflichtende Vorschriften zu erlassen. Der physische, äußere Zwang tritt nur ein, wenn die Vorschriften übertreten werden; er bildet ein nothwendiges Complement der Autorität, nicht aber deren innerstes Wesen. Menschen lenken ist eben etwas anderes als Felsblöcke bewegen. Der vernünftige, sittliche Mensch wird an erster Stelle stets durch Pflicht und Gewissen geleitet. Folgt er der Pflicht nicht, so muß er die physische Nöthigung sich gefallen lassen. Auch heißt „regieren" nicht willkürlich der Wirksamkeit des Menschen eine beliebige Richtung geben können, sondern die Menschen ihrer Natur, ihren Fähigkeiten, ihren natürlichen Zwecken gemäß leiten.

Die staatliche Autorität oder, wie man gewöhnlich sagt, die Staatsgewalt ist demnach ein Recht bezw. der Inbegriff aller jener Rechte und Befugnisse, die nothwendig sind, um den naturrechtlichen Staatszweck zu verwirklichen. Die verschiedenen Befugnisse, die in der einen — weil das innere Princip der Einheit für den Staat bildenden — Staatsgewalt enthalten sind, können sich auf verschiedene Träger vertheilen, sei es, daß diese Träger bloß als Gesamtheit die Gewalt besitzen (Republik), sei es, daß sie einander untergeordnet sind und eben durch diese Unterordnung die verschiedenen Befugnisse wieder organisch zur Einheit der Staatsgewalt verbunden werden (constitutionelle Monarchie)[1].

---

[1] Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II, 392 ff. 457 ff.; 3. Aufl. II, 464 ff. 529 ff. Die Souveränität oder Oberhoheit bildet ein Attribut der höchsten Gewalt. Sind in einem Staate die Befugnisse, welche die Staatsgewalt ausmachen, auf verschiedene Personen mit Unterordnung der einen unter die andern vertheilt, so ist und heißt „Souverän" nur diejenige Person, welche die höchste Gewalt inne hat. In der Republik ist die Gesamtheit der Bürger souverän, in der Oligarchie sind es die Aristokraten, in den Monarchien die

Das Pflichten und Rechte der Staatsgewalt bestimmende Princip muß nun ohne Zweifel gerade in dem Grunde gesucht werden, um dessentwillen die Staatsgewalt sich als nothwendigen Bestandtheil der staatlichen Gesellschaft darstellt. Denn wie überhaupt jede Einrichtung in ihrem Zwecke Maß und Norm besitzt, so bildet offenbar auch der natürliche Zweck der Staatsgewalt das regulirende Princip ihrer Functionen. Welches ist aber der Grund für das Dasein der Staatsgewalt? Kein anderer, wie wir sahen, als das wesentliche Bedürfniß der staatlichen Gesellschaft nach einem innern Princip der Einheit, nach einem Princip, welches die gesellschaftlichen Kräfte zusammenfaßt und in ihrem Streben nach dem natürlichen Zwecke der Gesellschaft regelt. Weil ohne Staatsgewalt die staatliche Gesellschaft ihren Zweck nicht erreichen kann, ist ihr die Staatsgewalt ebenso natürlich und wesentlich wie ihr Zweck selbst. Mit andern Worten: Die Staatsgewalt ist nicht ihrer selbst wegen da[1], sondern für die staatliche Gesellschaft, für die Verwirklichung des Staatszweckes. Ja sie

---

Fürsten. Zur Souveränität gehört ein doppeltes, ein negatives und ein positives Moment; ein negatives, insofern die Souveränität die Abhängigkeit von jeder andern, höhern irdischen Macht derselben Ordnung verneint. Das Familienhaupt z. B. ist als solches nicht souverän, weil in der Ordnung der natürlichen Gesellschaften die Familie unter der staatlichen Gesellschaft steht. Die staatliche Gesellschaft und der Monarch dagegen ist souverän, weil der Staat in der natürlichen Ordnung die höchste Gesellschaftsform darstellt. Aber das negative Moment genügt nicht, wie K. L. v. Haller (Restauration der Staatswissenschaften I [Winterthur 1820], 450 ff.) irrthümlich meinte. Der Begriff der Souveränität schließt überdies als positives Element die Herrschaftsbefugniß ein, aber keine andere Herrschaftsbefugniß als diejenige, welche das Wesen der Staatsgewalt ausmacht.

[1] Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3: Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum principis.

hat keinen andern natürlichen Zweck als die Verwirklichung des Staatszweckes, d. i. der allen Bürgern, Familien, Gesellschaftskreisen gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt. Ueber diesen Staatszweck hinaus, außerhalb dessen, was zur Erreichung desselben nothwendig ist, oder gar im Widerspruche mit demselben kann sie nicht verpflichten, hört sie auf, Autorität zu sein.

3. Aus dieser natürlichen Bestimmung der Staatsgewalt leiten sich alle ihre einzelnen Rechte und Pflichten ohne Schwierigkeit ab.

Ist die öffentliche Wohlfahrt auf materiellem, ökonomischem Gebiete das Ziel der staatlichen Wirtschaftspolitik im allgemeinen, so wird die Staatsgewalt zunächst dafür sorgen müssen, daß die nothwendigen Voraussetzungen der öffentlichen Wohlfahrt unversehrt erhalten werden. Dahin gehört die Sorge für die Existenz, Einheit, Macht des Staates, den Schutz gegen auswärtige Feinde und innere Rebellion, die auch fürs wirtschaftliche Leben bedeutungsvolle Repräsentanz gegenüber ausländischen Nationen u. dgl.

Sodann liegt der Staatsgewalt die Sorge für die verschiedenen Bestandtheile der öffentlichen Wohlfahrt ob.

Die öffentliche Wohlfahrt besteht aber vor allem in der Sicherheit der Ordnung, und darum die Aufgabe der Staatsgewalt in dem wirksamen Schutz aller natürlichen und erworbenen Rechte. Das ist offenbar und wird von niemand bestritten. Nicht so ungetheilten Beifall dürfen wir erwarten, indem wir speciell dem staatlichen Rechtsschutze die Sorge für das Wohl der Gesamtheit zuweisen und demgemäß nunmehr von der Staatsgewalt fordern, daß sie alle egoistischen Bestrebungen, die unvereinbar sind mit dem bürgerlichen Gemeinwohl, auf gesetzlichem Wege in die richtigen Schranken zurückweise. Dennoch handelt es sich hierbei in der That,

wie oben[1] bereits ausgeführt wurde, nur um eine Frage des Rechtes und der Gerechtigkeit. Die staatliche Gesellschaft hat ein wirkliches Recht auf ihren Zweck, auf die öffentliche Wohlfahrt, und dem wahren Gemeinwohle gegenüber müssen von Rechts wegen die collidirenden Privatinteressen zurücktreten. Da nützt es nichts, zu sagen, daß eine Handlung oder Unterlassung dem einzelnen Privaten gegenüber nicht geschuldet sei. Was dem Einzelnen nicht geschuldet ist, kann der Gesamtheit geschuldet sein, und was das Recht des Einzelnen nicht verletzt, kann das Recht der Gesamtheit verletzen. Unzulänglich ist daher der staatliche Rechtsschutz, wenn er sich bloß auf den Schutz der individuellen Sphäre, auf die Durchführung der iustitia particularis, commutativa beschränken wollte; vielmehr fordert der vollkommene Rechtsschutz nicht minder die Wahrung der iustitia generalis, legalis, welche dem Ganzen der staatlichen Gesellschaft die aus dem natürlichen Zwecke des Staates erwachsenden Rechte garantirt.

Diese Auffassung stimmt überein mit der Lehre, welche Leo XIII. in der Encyklika über die Arbeiterfrage[1] niedergelegt hat: „Der Bürger und die Familie sollen allerdings nicht im Staate aufgehen, wie gesagt wurde, und die Freiheit der Bewegung, soweit sie nicht dem öffentlichen Wohle oder dem Rechte anderer zuwider ist, muß ihnen gewahrt bleiben. Indessen wirksame Schutzmaßregeln der Regierung sollten der Gesamtheit und den einzelnen Ständen gewidmet sein: der Gesamtheit, weil nach der Ordnung der Natur deren Wohl nicht bloß das oberste Gesetz, sondern auch Grund und Endzweck der höchsten Gewalt überhaupt ist; den einzelnen Ständen, weil die Regierung der Gesamtheit nicht um der Regierenden willen, sondern für die Regierten geführt wird, wie das Ver-

[1] S. 460 ff.

[2] Vgl. Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 50 (51).

nunft und Glaube lehren. Und da jede Autorität von Gott kommt als ein Ausfluß der höchsten Autorität, so ist auch die Regierung zu handhaben nach dem Vorbilde der göttlichen Regierung, die da mit gleicher väterlicher Liebe sowohl die Gesamtheit der Geschöpfe als die einzelnen Dinge leitet. Droht also der staatlichen Gesamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen ist, so ist es Sache des Staates, einzugreifen."

Erscheint es demnach als die wichtigste und im Interesse der Erhaltung und Fortdauer des Staates unerläßliche Aufgabe der Staatsgewalt, die Ordnung und Sicherheit im Staate aufrecht zu erhalten, in wirksamer Weise durch Gesetzgebung, durch Handhabung der richterlichen und ausführenden Gewalt die natürlichen und erworbenen Rechte der Einzelnen, der Gesamtheit, der Stände zu schützen, so wäre es gleichwohl irrthümlich, wollte man in dem „Rechtsschutze" die einzige Befugniß und Pflicht der Staatsgewalt erblicken. Kein Werk und keine Einrichtung der Natur gibt es, welche bloß zum Fortdauern bestimmt und nur mit den Mitteln ihrer Erhaltung ausgerüstet wären. Im Gegentheile zeigt sich überall die Bestimmung und Ausrüstung zu einer der Einrichtung entsprechenden Vollkommenheit, und zwar nicht bloß negativ, indem die Hindernisse der Vervollkommnung überwunden werden können, sondern durch *positive Hinordnung* auf diese naturgemäße *Vollkommenheit*. Dieses die ganze von der Natur eingeführte Zweckordnung beherrschende Princip muß ebenfalls auf jene natürliche Gesellschaft, welche wir „Staat" nennen, seine Anwendung finden. Darum genügt es nicht, wenn die Staatsgewalt durch bloßen Rechtsschutz eine äußere Harmonie der Freiheit herstellt, um die Gesellschaft vor dem Untergange zu bewahren, im übrigen aber sich indifferent verhält in Bezug auf den Gebrauch der Freiheit und die Vervollkommnung der Gesellschaft. Vielmehr ist es ihre Pflicht

und ihre Aufgabe, auch positiv auf diesen Gebrauch der Freiheit einzuwirken und positiv nach einer aufsteigenden Fortentwicklung des gesellschaftlichen Lebens zu streben.

Damit ist die Theorie vom „gesetzlichen Rechtsschutz behufs socialer Selbsthilfe und freier Entwicklung", wie sie im Anschlusse an das Kantsche Princip von der bloßen „Coexistenz" sich bildete und in der Adam Smithschen Volkswirtschaftslehre — allerdings nicht mit voller Consequenz — ihre Anwendung auf das ökonomische Gebiet fand, als unzulänglich zurückgewiesen.

In der That hat auch, wie Cathrein[1] hervorhebt, kein einziger Staat sich mit dem bloßen Rechtsschutze, der bloßen Sorge für die allgemeine und gleiche Freiheit zufrieden gegeben. „Selbst England und Nordamerika, welche doch als die hauptsächlichsten Vertreter des Freiheitsprincips gelten, haben sich zu keiner Zeit damit begnügt. Sie wenden z. B. der Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, suchen durch Ausstellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege die öffentliche Wirtschaft zu heben; auch das Schulwesen trachtet man zu fördern, wenn man auch weit entfernt ist, ein staatliches Schulmonopol in Anspruch zu nehmen. Alle diese Maßregeln lassen sich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsschutzes bringen."

Man braucht schließlich nur an die Gründe zu denken, um derentwillen die staatliche Gesellschaft für den Menschen natürlich und nothwendig ist. Liegt es da nicht auf der Hand, daß der Mensch in der socialen Verbindung mit andern mehr sucht als bloßen Rechtsschutz, mehr als Freiheit und Sicherheit? „Der Mensch bedarf zu seinem irdischen Wohlergehen nicht bloß der Rechtssicherheit, sondern mancherlei geistiger und leiblicher Güter", sagt Cathrein[2], „und da er zur Be-

[1] Moralphilosophie II, 425; 3. Aufl. II, 495.

[2] A. a. O. S. 424 f.; 3. Aufl. II, 495.

schaffung dieser Güter allein nicht fähig ist, verbindet er sich mit andern seinesgleichen, um so seiner eigenen Unzulänglichkeit abzuhelfen. Das Bedürfniß nach Ergänzung ist es, welches zuerst die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größern Gemeinwesen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen unter sich genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu verschaffen, bedarf es keines obrigkeitlichen Eingreifens. Allein thatsächlich reicht dazu bloße Privatthätigkeit in vielen Fällen nicht aus. Denn diese schaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit aller Glieder des Staates Rücksicht nähme, so könnte es geschehen, daß viele trotz der formellen Rechtssicherheit im größten Elende leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was sie, durch ihre Natur getrieben, darin suchen. Alle werden durch ihre Natur zum staatlichen Leben hingezogen, und zwar auf Grund ihres Strebens nach Glück und Vervollkommnung; es muß also auch allen in einem wohlgeordneten Staatswesen möglich sein, ihr irdisches Glück wenigstens in irgend welchem Grade zu erreichen. Das kann aber allgemein nur der Fall sein, wenn es eine Autorität gibt, die nicht das Privatinteresse, sondern das Wohl der Gesamtheit zum Ziele hat, und zwar nicht bloß in Bezug auf die Rechtssicherheit, sondern auch in Bezug auf die gesamte zeitliche Wohlfahrt."

Die Staatsgewalt hat also nicht bloß die Aufgabe, das Recht der Einzelnen, das Wohl der Gesamtheit gegen Verletzungen zu schützen und derartigen Verletzungen vorzubeugen, sie hat überdies die Befugniß, alle gesellschaftlichen Kräfte zur Mitwirkung an der positiven Herstellung und Förderung der öffentlichen Wohlfahrt zusammenzufassen[1]. Wäre der

[1] Der hl. Thomas von Aquin bezeichnet (De regimine principum I, 15) als Pflichten des Regenten folgende drei:

Staat bloß eine auf freiem Vertrag beruhende Assecuranzgesellschaft für die Sicherheit unabhängiger Individuen, so möchte die Rechtsschutzidee genügen. Erkennt man aber in dem Staate eine natürliche Gesellschaft mit der öffentlichen Wohlfahrt als natürlichem Zwecke an, erblickt man in ihm ein einheitliches, moralisches Ganzes, so wird man sich nicht damit begnügen können, der Staatsgewalt eine bloß negative Aufgabe zuzuweisen [1].

Das allgemeine Ziel der staatlichen Wirtschaftspolitik ist mit dem Gesagten hinreichend bezeichnet. Es besteht in der Herstellung, Erhaltung, Vervollkommnung der öffentlichen Wohlfahrt, d. i. der socialen Möglichkeit für alle Staats-

---

1. „ut in subiecta multitudine bonam vitam *instituat*“;
2. „ut institutam *conservet*“;
3. „ut conservatam ad meliora *promoveat*“.

1. Zur *institutio* bonae vitae gehört:
   a) „ut multitudo in *unitate pacis* constituatur“;
   b) „ut multitudo vinculo pacis unita *dirigatur* ad bene agendum“;
   c) „ut per regentis industriam *necessariorum* ad bene vivendum adsit *sufficiens copia*“.
2. Zur *conservatio* bonae vitae gehört:
   a) „cura de successione hominum et substitutione illorum, qui diversis officiis praesunt“ (gute Beamten und passender Ersatz der durch Alter u. s. w. unfähig Gewordenen);
   b) „ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos *ab iniquitate coerceat*“;
   c) „ut multitudo subiecta contra hostes *tuta reddatur*“.
3. Zur *promotio* bonae vitae gehört:
   a) „in singulis, quae praemissa sunt, si quid inordinatum est, *corrigere*“;
   b) „si quid deest, *supplere*“;
   c) „si quid melius fieri potest, *perficere*“.

[1] Vgl. Theod. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 279 ff.

bürger, selbstthätig ihr materielles Privatwohl nach Maßgabe ihrer Kräfte und Verhältnisse zu erreichen, zu bewahren, zu erhöhen.

Hieraus ergeben sich aber auch die besondern Ziele, welche aus der concreten, jeweilig historisch gegebenen socialen Lage für die staatliche Wirtschaftspolitik erwachsen. Die gegenwärtig so viel besprochene sociale Frage ist z. B. nichts anderes als die Frage, welche Mittel anzuwenden sind, um die heutigen socialen und wirtschaftlichen Uebelstände zu beseitigen. Diese Mißstände nun lassen sich unter doppeltem Gesichtspunkte zusammenfassen: Der hauptsächlichste Uebelstand ist die fortschreitende Anhäufung des Besitzes in den Händen weniger und die entsprechend fortschreitende Proletarisirung der Massen des Volkes. Der zweite Mißstand ist die Gefahr für die bereits proletarisirten Massen, in ihren heiligsten Rechten geschädigt zu werden und in den Abgrund des Pauperismus hinabzustürzen. Damit ist das doppelte besondere Ziel für die staatliche Wirtschaftspolitik gegeben. Die Staatsgewalt muß vor allem dafür sorgen, daß dem noch vorhandenen und lebensfähigen Mittelstande in wirksamer Weise die Möglichkeit zu theil werde, sich in seiner wirtschaftlichen Selbständigkeit zu behaupten. Alles, was diese Möglichkeit schädigt, collidirt mit der öffentlichen Wohlfahrt und muß daher nach dem Princip der Rechtscollision in die richtigen Schranken zurückgewiesen werden. Umgekehrt, alles was jene Möglichkeit stärkt und auch für weitere Kreise den Weg zum Besitz eröffnet, verdient die eifrigste Förderung seitens der Staatsgewalt. Sodann liegt es der Staatsgewalt in Ausführung ihrer Schutzpflicht ob, mit besonderer Sorgfalt die bereits proletarisirten Massen gegen jedwede Ungerechtigkeit zu schirmen, ferner alle Einrichtungen und Anstalten zu fördern, durch welche der Armut und dem Elende vorgebeugt werden kann. Ein näheres Eingehen auf die Details der socialen Frage und Reform an dieser Stelle liegt nicht in unserer Absicht.

4. Wie gerechtfertigt nun auch das ernstliche Bestreben ist, die im natürlichen Rechte begründeten Aufgaben der Staatsgewalt zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, wie sehr es ferner unser Wunsch ist, die staatliche Obrigkeit möge ihrer Pflicht in vollem Umfange genügen, so bedarf es doch andererseits nicht minder einer genauen Feststellung der Grenzen, innerhalb deren die Wirksamkeit der Staatsgewalt allein als eine berechtigte erscheinen kann. Diese Begrenzung der staatlichen Functionen ist einmal deshalb so wichtig, weil die staatliche Autorität über große Machtmittel verfügt, deren Mißbrauch höchst verderblich werden kann. Die centrale, alles beherrschende Stellung der Staatsleitung bringt es sodann mit sich, daß unter den Fehlern der Regierung das ganze Volk zu leiden hat. Endlich ist die höchste souveräne Gewalt im Staate den Unterthanen gegenüber unverantwortlich und kann von ihnen nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Um so mehr liegt der Wissenschaft die Pflicht ob, mit größter Sorgfalt das, was rechtmäßiger Gebrauch, von dem, was Mißbrauch der Staatsgewalt ist, zu unterscheiden und ohne Menschenfurcht die Ergebnisse ihrer Forschung darzulegen.

Wir werden im folgenden allgemeine Grundsätze über die Grenzen der Staatsgewalt aufstellen, nach denen sich mit Leichtigkeit für den Einzelfall das richtige Maß der staatlichen Einwirkung feststellen läßt.

Alles, was seinen unmittelbaren Zweck in der Erhaltung und Vervollkommnung oder Vertretung der staatlichen Gesellschaft als solchen hat, ferner alle Einrichtungen und Veranstaltungen, welche staatlicherseits zur Herstellung und Bewahrung der öffentlichen Wohlfahrt geschaffen werden müssen, unterstehen der directen Leitung der Staatsgewalt.

Alles dagegen, was seinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der einzelnen Bürger oder kleinerer Gesellschaftskreise hat und was durch private Thätigkeit erreicht und be-

wirkt werden kann, steht bloß indirect unter der Leitung der Staatsgewalt.

Diese Grundsätze ergeben sich aus dem, was über den natürlichen Staatszweck und die Aufgaben der Staatsgewalt gesagt wurde. Nur einige kurze Erläuterungen möchten wir beifügen.

Die staatliche Gesellschaft muß vor allem für ihre Existenz, für ihre Einheit und Kraft, ihre Vertretung nach außen sorgen, weil hierdurch die Erreichung des Staatszweckes bedingt ist. Die directe Leitung dieser Fürsorge aber steht ohne Zweifel der Staatsgewalt, als dem innern Princip der Einheit, dem natürlichen Haupte und Repräsentanten der staatlichen Gesellschaft zu. Der directen Leitung der staatlichen Centralgewalt untersteht somit insbesondere die Diplomatie, die Armee, die Organisation des Gerichts- und Steuerwesens, die allgemeine Staatsverwaltung, die Polizei u. dgl.; mit andern Worten: die ganze politische Ordnung, alles, was sich auf die Erhaltung der Existenz, der Einheit, der Kraft des Staates, auf den Schutz gegen Aufruhr und auswärtige Feinde, auf die Repräsentation des Staates dem Auslande gegenüber, auf die Organisation und die Ausübung der in der Staatsgewalt enthaltenen, gesetzgebenden, richterlichen, vollziehenden Gewalt bezieht.

Zweck der staatlichen Gesellschaft ist ferner, wie oben[1] ausgeführt wurde, die öffentliche bürgerliche Wohlfahrt, d. h. die Herstellung, Erhaltung, Vervollkommnung der Gesamtheit jener Bedingungen, Anstalten und Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück zu erreichen. Die Staatsgewalt aber besitzt in der angemessenen Verwirklichung dieses Staatszweckes den

[1] Vgl. oben S. 457.

ihr eigenen Zweck. Alle Einrichtungen und Anstalten, welche zur unmittelbaren Realisirung der öffentlichen Wohlfahrt staatlicherseits ins Dasein gerufen werden, müssen daher naturgemäß auch der directen Leitung seitens der Staatsgewalt unterstehen. Warum betonen wir aber, daß dies nur von den staatlicherseits geschaffenen Einrichtungen gelte? Das ist leicht einzusehen, sobald man Rücksicht nimmt auf den wesentlich ergänzenden Charakter der Staatsthätigkeit. Wenn für irgend eine Seite der öffentlichen Wohlfahrt bereits thatsächlich in ausreichendem Maße gesorgt ist, so steht es der Staatsgewalt nicht zu, durch staatliche Anstalten die vorhandenen Einrichtungen zu verdrängen. Ist auch die Staatsgewalt die höchste Instanz, welche für die unmittelbare Verwirklichung der öffentlichen Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft naturrechtlich von Amts wegen einzutreten berufen ist, so folgt doch daraus keineswegs, daß es nicht den Bürgern und deren Verbänden gestattet bleiben muß, im Interesse des öffentlichen Wohles engerer Kreise Veranstaltungen zu treffen, die der privaten Leitung unterstehen und sich nur allgemeinen Normativbestimmungen zu unterwerfen haben. Oft sind derartige Anstalten besser im stande, ihren Zweck zu erreichen, wie die großen staatlichen Anstalten. Jedenfalls würde ihre Beseitigung eine schwere Schädigung der Freiheit, des gemeinnützigen Sinnes bedeuten und eine beträchtliche Mehrbelastung aller Bürger verursachen, darum materiell und moralisch dem bürgerlichen Gemeinwohle entgegen sein.

Während aber die ganze politische Ordnung und alle für die öffentliche Wohlfahrt der Bürger nothwendigen staatlichen Veranstaltungen der directen Leitung seitens der Staatsgewalt unterstehen, entzieht sich dieser directen Leitung alles, was seinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der Bürger hat, und was zur Erreichung dieses Zieles durch private Thätigkeit geschieht und geschehen kann.

Mannigfach ist der berechtigte *Einfluß* der staatlichen Thätigkeit auf das Privatwohl der Bürger und deren private Thätigkeit. Direct und negativ, d. i. *hindernd*, muß die Staatsgewalt der privaten Thätigkeit entgegentreten, wo immer dieselbe mit den Rechten anderer Bürger oder mit der öffentlichen Wohlfahrt im Widerspruche steht. Indirect und positiv, d. i. *fördernd*, beeinflußt die Staatsgewalt das Privatwohl und die private Thätigkeit der Gesellschaftsglieder, indem sie denselben Ruhe, Ordnung, Sicherheit garantiert, andererseits durch Errichtung öffentlicher, gemeinnütziger Anstalten. Endlich wird die Staatsgewalt überall da *ergänzend* einzutreten haben, wo die Privatthätigkeit unzulänglich ist zur Erreichung eines Zieles, das nicht um des bloßen Privatinteresses willen, sondern zugleich auch der öffentlichen Wohlfahrt wegen erreicht werden muß.

Aber die Frage bleibt, ob der Staatsgewalt überdies eine eigentliche *Leitung* der privaten Thätigkeit zustehe. Wir verneinen diese Frage auf Grund unserer bisherigen Ausführungen über Staatszweck und Aufgaben der Staatsgewalt. Hinwiederum bestreiten wir nicht die Befugniß der Staatsgewalt zur *indirecten Leitung der Privatthätigkeit*, erblicken vielmehr darin sogar einen wesentlichen Bestandtheil ihrer naturgemäßen Aufgabe. Mit Rücksicht auf den Erwerb und Gebrauch des Eigenthums und das gesamte wirtschaftliche Streben der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen, Stände kann die Staatsgewalt fordern und durchsetzen, daß die privaten Rechte, Bestrebungen, Einrichtungen, Veranstaltungen im Einklang bleiben mit den Forderungen der öffentlichen Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft. Eine „Leitung" ist dieser Einfluß, insofern die Staatsgewalt durch eine geeignete Gesetzgebung die private Thätigkeit davon abhält, dem Gemeinwohle schädliche Bahnen einzuschlagen. Aber es ist eine bloß „indirecte" Leitung, weil die Staatsgewalt sich nicht selbst zum *Subject*

und Träger jener Rechte oder Bestrebungen macht, sondern bloß auf deren private Träger und Leiter einwirkt, und zwar lediglich auf Grund und nach Maßgabe der öffentlichen Wohlfahrt.

5. Einige Beispiele werden die praktische Tragweite dieser Grundsätze in ein helleres Licht zu setzen im stande sein.

Das Privateigenthum hat seinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle des Eigenthümers; dieser bewahrt darum auch die freie Dispositionsbefugniß über das ihm zugehörige Object so lange, als dieselbe mit der öffentlichen Wohlfahrt nicht collidirt. Da z. B. die Beschränkung der freien Theilbarkeit und der freien Veräußerlichkeit des Grundbesitzes den Wohlstand einer Familie zu sichern geeignet ist, wird unter Umständen in der Gesetzgebung die Möglichkeit geboten werden müssen, jene Beschränkungen für einen Privatbesitz einzuführen. Ob aber diesbezüglich ein directer allgemeiner Zwang berechtigt sei, das hängt von der Frage ab, ob und wie weit das Gesamtwohl durch die beliebige Theilung und Veräußerung geschädigt wird.

Production, Consumtion, Vertheilung haben naturgemäß ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle der wirtschaftenden Personen, wenn sie auch mittelbar das Gesamtwohl der ganzen staatlichen Gesellschaft berühren. Sie entziehen sich daher der directen Leitung durch die Staatsgewalt, müssen sich jedoch nach Maßgabe der Forderungen der öffentlichen Wohlfahrt eine indirecte Leitung bezw. Regelung gefallen lassen. Der Producent als solcher handelt nicht als Beamter, sondern als freier Bürger; er ist Unterthan, aber nicht Diener der Staatsgewalt. Diese würde die Grenzen ihrer Competenz überschreiten, wollte sie die Production überhaupt oder einzelne Gebiete derselben, den Verlauf der Producte u. s. w., als ein ihr allgemein kraft der obrigkeitlichen Gewalt zukommendes Recht an sich reißen.

Unterricht und Erziehung haben ebenfalls ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle dessen, der unterrichtet und erzogen wird. Durch die Natur ist die Familie zunächst zur Ausübung des Unterrichtes und Erziehungsrechtes berufen; in der gegenwärtigen Ordnung durch positives göttliches Recht auch die Kirche. Es wäre eine verkehrte und geradezu socialistische Maßregel, wollte die Staatsgewalt die unmittelbare Leitung des ganzen Unterrichtswesens für sich als ihr ausschließliches Recht in Anspruch nehmen. Der Liberalismus, der solche Mißbräuche befürwortet, der den Eltern ihre Kinder raubt, um sie in staatlichen Zwangsschulen und Zwangsanstalten erziehen und unterrichten zu lassen, der dem Staate das ausschließliche Recht einer directen Leitung der Erziehung und des Unterrichtes zuschreibt, kann sich doch fürwahr nicht beklagen, wenn der Socialismus nun auch die directe Leitung aller Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtschaftsverhältnisse für den Staat in Anspruch nimmt. Der Staatssocialismus auf dem Gebiete der Schule zieht eben folgerichtig den Socialismus auf allen andern Gebieten nach sich. Gerne geben wir aber zu, daß ein wohl eingerichtetes Schulwesen, welches allen die Möglichkeit bietet, die für ihre Verhältnisse nothwendigen Kenntnisse zu erwerben, einen Bestandtheil der öffentlichen Wohlfahrt bildet. Darum ist die Staatsgewalt verpflichtet und befugt, einen gewissen Einfluß auf das Schulwesen auszuüben, indem sie namentlich auch durch Hilfe und Ergänzung die durch natürliches und positives Gottesrecht berufenen Factoren — Familie und Kirche — bei Erfüllung ihrer wichtigen Aufgaben unterstützt.

Auch die Fürsorge für Arme und Kranke hat ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle der in Betracht kommenden Personen, untersteht somit nicht der directen Leitung der Staatsgewalt. Für Arme und Kranke ist in erster Linie durch die dem Besitze obliegende naturrechtliche Pflicht,

den Ueberfluß zur Unterstützung Hilfsbedürftiger zu verwenden, gesorgt; aber wirksamer noch durch das positive christliche Gesetz der Nächstenliebe, welches weit über die Grenzen der naturrechtlichen Verpflichtung hinaus den Opfersinn zur herrlichsten Entfaltung bringt. Es bleibt von der höchsten Bedeutung für den Staat und das ganze gesellschaftliche Leben, daß die Wirksamkeit der jede Kluft überbrückenden, jeden schroffen Gegensatz mildernden Liebe sich ganz und voll entwickeln könne. Jede Beschränkung der freien Liebesthätigkeit, z. B. die bis in die Gegenwart fortdauernde Behinderung der charitativen Orden, wird die Zukunft und muß auch heute der vernünftige Mensch geradezu als einen Hohn auf die fundamentalsten Grundsätze der Staatsklugheit bezeichnen. Aber steht dem Staate denn gar kein Einfluß auf die Armenpflege zu? Ohne Zweifel wird die Fürsorge für die Armen und Kranken auch die Staatsthätigkeit in mannigfacher Rücksicht in Anspruch nehmen. Vorerst muß der Staat allen Hilflosen, Schwachen, Armen starken Schutz gegen jede Art von Rechtsverletzung bieten und ihnen die Geltendmachung ihrer Rechte möglichst erleichtern. Sodann fordert auch die öffentliche Wohlfahrt die subsidiäre Ergänzung der privaten Wohlthätigkeit durch Staatsmittel und staatliche Anstalten. Namentlich heute, wo die Liebe vielfach erkaltet ist und der Pauperismus, die Massenarmut, allenthalben herrscht, reicht die freie Liebesthätigkeit zur Bewältigung des Elendes nicht mehr aus. Die Armen können eben nicht genügend für sich selbst sorgen. Daher ist es nothwendig, daß andere — subsidiär der Staat — diese Sorge übernehmen. Geschähe dieses nicht, würde ein bedeutender Theil der Gesellschaftsglieder dem Elende preisgegeben und in die äußerste Nothlage gerathen, so müßten hieraus für die öffentliche Wohlfahrt die größten Gefahren erwachsen. Wichtiger jedoch als die subsidiäre staatliche Armenpflege sind die Präventivmaßregeln, durch welche eine pflicht-

getreue und ihren socialen Aufgaben gewachsene Regierung der Verarmung größerer Volkstheile vorzubeugen versteht [1].

6. Einige weitere Grundsätze über die Art und Weise, wie die Staatsgewalt ihren naturgemäßen Aufgaben genügen soll, verdienen unsere Beachtung.

Die Staatsgewalt darf bei Ausübung der indirecten Leitung des bürgerlichen Lebens und Strebens sowie bei der Einschränkung der privaten, bürgerlichen Thätigkeit nach dem Princip der Rechtscollision niemals weiter gehen, als die öffentliche Wohlfahrt dies verlangt. Jede unnöthige Beschränkung der bürgerlichen Freiheit, jedes directe Eingreifen, jeder Versuch einer Bevormundung liegt außerhalb der Grenzen rechtmäßiger Ausübung der Staatsgewalt. Diesen Gedanken spricht Leo XIII. wiederholt und nachdrücklich in der Encyklika über die Arbeiterfrage aus: „Droht ... der staatlichen Gesamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen ist, so ist es Sache des Staates, einzugreifen." [2] Und kurz nachher heißt es wiederum: „Nur soweit es zur Hebung des Uebels und zur Entfernung der Gefahr nöthig ist, nicht aber weiter, dürfen die staatlichen Maßnahmen in die Verhältnisse der Bürger eingreifen." [3] Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Denn auch die geordnete bürgerliche Freiheit und Selbständigkeit bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Gemeinwohles, und die freie Bethätigung bleibt solange ein Recht des Bürgers, als dieselbe nicht mit höhern Rechten in Collision geräth.

Noch weniger, als eine durch das Gemeinwohl nicht geforderte Beschränkung der bürgerlichen Freiheit durchzuführen,

---

[1] Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 51 f. Dagegen Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen (zweite, vollständig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 24.

[2] Officielle Ausgabe S. 50 (51). [3] Ebd. S. 52 (53).

steht es der Staatsgewalt zu, die *private Initiative zu verdrängen* und an ihre Stelle die staatliche Wirksamkeit zu setzen. Die private Initiative als Selbsthilfe zur zwangsweisen Geltendmachung von Privatrechten kann natürlich in einem Staatswesen den einzelnen Bürgern nicht gestattet werden. Das Faustrecht ist eben unverträglich mit der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, die einen wesentlichen Bestandtheil der öffentlichen Wohlfahrt bilden. Darum muß die Staatsgewalt bei Ausübung der privaten Rechtsschutzpflicht unmittelbar jedes einzelne Individuum, jede einzelne Familie, jede einzelne Corporation ins Auge fassen und in jedem einzelnen Falle der Verletzung privater Rechte entgegentreten. Anders verhält es sich bei der positiven Verwirklichung des Privatwohles der einzelnen Bürger und ihrer Verbände. Dieselbe ist keineswegs unmittelbare Aufgabe der Staatsgewalt, vielmehr direct der privaten Selbstthätigkeit zu überlassen. Nur mittelbar wirkt die Staatsgewalt auf die positive Verwirklichung des Privatwohles ein, indem sie die socialen Bedingungen und Veranstaltungen schafft, vermöge deren ein erfolgreiches Streben den Privaten ermöglicht wird. Wir nennen jene Bedingungen und Veranstaltungen „sociale", um anzudeuten, daß dieselben einerseits der gesellschaftlichen Kraft ihr Dasein verdanken, andererseits nicht unmittelbar den privaten Vortheil bestimmter physischer oder moralischer Einzelindividuen bezwecken, vielmehr unmittelbar für die Oeffentlichkeit, für das Allgemeine bestimmt sind. Der Einzelne mag dann aus jenen Bedingungen und Veranstaltungen all den Vortheil ziehen, welchen dieselben der von ihm selbstthätig zu erstrebenden Verwirklichung seines Privatwohles bringen können. Doch nicht alle derartigen socialen Bedingungen und Veranstaltungen müssen nun gerade, wie bereits angedeutet wurde, von der Staatsgewalt allein geschaffen werden. Vielmehr soll hier der privaten Initiative der Bürger und ihrer Verbände der gebührende Spielraum

belassen bleiben. Wenn die Individuen und Familien, sei es allein, sei es auf dem Wege der Association, schon in ausreichendem Maße für die Wohlfahrt sorgen, so ist es zunächst vollständig überflüssig, daß der Staat durch seine Veranstaltungen ihnen noch die Möglichkeit gewährt, dasselbe zu thun, was schon ohnedies geschieht. Aber nicht bloß überflüssig wäre ein derartiges Verfahren der Staatsgewalt, sondern überdies höchst gefährlich. Die Selbstthätigkeit, der Eifer, die Kraft der Nation würde allmählich erlahmen. Dann aber dürften alle Anstrengungen der Staatsgewalt, alle staatlichen Einrichtungen und Veranstaltungen nicht mehr im stande sein, dem Volke seinen Wohlstand zu erhalten. Schließlich genügt es, an den Zweck der Staatsgewalt und der staatlichen Gesellschaft zu erinnern, um sofort die Unzulässigkeit einer Verdrängung der privaten Initiative zu erkennen. Was soll denn der Staat und die Staatsgewalt? Nichts anderes als jenen Zustand herstellen, den wir als „öffentliche Wohlfahrt" bezeichnet haben. Vom Staate aber erwarten die Bürger hierbei naturgemäß nur eine Ergänzung ihrer eigenen Kraft, keineswegs eine Verdrängung, Behinderung, Aufsaugung derselben. Solange also die Kraft der Privaten und ihrer Associationen ausreicht, bedürfen dieselben nicht der staatlichen Hilfe, und ist die Staatsgewalt vermöge ihres Zweckes keineswegs befugt, ihren Beistand aufzunöthigen. Reicht die Kraft der Bürger und ihrer natürlichen oder freien Verbindungen nicht vollständig aus, so möge die Staatsgewalt ergänzend helfen nach dem Maße des Bedürfnisses und soweit dies durch staatliche Einrichtungen geschehen kann. Fehlt die an sich mögliche private Initiative für Unternehmungen und Einrichtungen, welche im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt erforderlich sind, so wird die Staatsgewalt zunächst durch Anregung und Aufmunterung die Privatthätigkeit zu wecken suchen. Gelingt das nicht, so mag sie selbst die Initiative ergreifen, aber nur für so lange,

bis die private Wirksamkeit ein öffentliches, staatliches Eingreifen überflüssig macht. Handelt es sich um Einrichtungen und Anstalten, deren Bildung und Erhaltung durch Private überhaupt nicht möglich ist, so liegt deren Errichtung der Staatsgewalt ob.

Die Staatsleitung ist schließlich nicht befugt, ohne höhere Nothwendigkeit irgend etwas zu unternehmen, wodurch die Wohlfahrt der Bürger geschädigt würde. Sie muß vielmehr alle ihre Functionen in einer Art und Weise vollziehen, wie es der allgemeinen Wohlfahrt entspricht. Salus publica suprema lex esto! — das gilt auch für die Staatsgewalt. Hieraus ergibt sich, daß nicht einmal im Bereich der politischen Ordnung die Staatslenker nach Willkür verfahren können. Die Existenz, die Einheit, die Kraft des Staates und der Staatsgewalt hat keinen andern Zweck als lediglich und allein das bürgerliche Gemeinwohl. Letzteres sogen. Forderungen der politischen Ordnung, insbesondere einem unsinnigen Militarismus opfern wollen, wäre die vollständige Umkehrung der rechten und natürlichen Ordnung. Auch wird die Staatsleitung mit größter Gewissenhaftigkeit stets die volkswirtschaftlichen Folgen ihrer finanzpolitischen Maßregeln sich vor Augen halten müssen. Die Steuern dürfen nicht maßlos aufgelegt und nicht schonungslos eingetrieben werden. Ein Steuersystem insbesondere, welches der distributiven Gerechtigkeit widerspricht, wirkt auch volkswirtschaftlich verhängnißvoll [1]. Begünstigungen zur bloßen Bereicherung einzelner Personen, Klassen oder Gegenden, die auf Kosten des allgemeinen Wohles ohne Ersatz und entsprechende Gegenleistung geschehen, liegen außerhalb des Bereiches einer rechtmäßigen Wirksamkeit der Staatsgewalt.

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 66 (67): „Es ist gegen Recht und Billigkeit, wenn der Staat vom Vermögen der Unterthanen einen übergroßen Antheil als Steuer sich aneignet."

7. Fassen wir noch einmal die Aufgaben der Staatsgewalt gegenüber dem Wirtschaftsleben kurz zusammen. Dieselben sind theils negativer theils positiver Natur.

Die Staatsgewalt soll vor allem den einzelnen Gliedern der staatlichen Gesellschaft und deren natürlichen wie erworbenen Rechten wirksamen Schutz gegen widerrechtliche Eingriffe verleihen. Sodann ist es die Aufgabe der Staatsgewalt, für eine der öffentlichen Wohlfahrt entsprechende Wirtschaftsordnung Sorge zu tragen[1]. Die Wirtschaftsordnung setzt insbesondere der freien Erwerbsthätigkeit Schranken, soweit die öffentliche, allen Bürgern gemeinsame Wohlfahrt dieselben fordert. Jene Beschränkungen der Willkür sind veränderlich, weil sie zum

---

[1] In seiner „Politischen Oekonomie" (zweite, vermehrte Auflage, München 1892) S. 13 f. schreibt Julius Lehr: „Die Wirtschaftsordnung wird nicht gerade ausschließlich unmittelbar durch die gesetzgebenden Gewalten jeweilig neu geschaffen, sondern . . . in ihren Hauptzügen anerkannt und nur in einzelnen Theilen umgeformt. Bei der allmählichen Umformung der allgemeinen Rechts- und Wirtschaftsordnung wirken alle rechtsbildenden Kräfte mit. Regierung und Volksvertretung können hierbei die ursprünglich treibende Veranlassung abgeben, meist aber sind sie Träger der gesamten Culturinteressen, welche eben eine Aenderung nöthig gemacht haben. Die oberste Herrschaft des Staates ist darum keineswegs etwa dahin aufzufassen, daß der jeweilige Regent in allem nach Laune und Willkür verfahren könne. Selbst die unumschränkte Despotie stößt in uncultivirten Ländern auf Schranken, die sie nicht zu überschreiten vermag. Und in Culturstaaten haben diejenigen, welche die Klinke der Gesetzgebung in der Hand haben, mit Strömungen und Mächten zu rechnen, welche auf ihre Anordnungen und Maßregeln bestimmend einwirken, eine Thatsache, die ganz vorzüglich dazu Veranlassung gab, von einem Naturrecht und von Rechten zu sprechen, welche im Staatsgebiete selbst mit denen des Staates auf gleicher Linie stünden." Wir heben aus dieser Darstellung besonders den einen Gedanken hervor, daß die Wirtschaftsordnung nicht ganz ausschließlich ein Werk der Staatsgewalt zu sein braucht.

Theil bedingt werden durch die historischen Verhältnisse, den jeweiligen Stand der gesamten Cultur. Allgemein und für immer aber gilt der Grundsatz, daß innerhalb der für das Gemeinwohl nothwendigen Schranken volle Freiheit besteht, und daß der persönlichen und corporativen Wirksamkeit dort keine Hindernisse in den Weg gelegt werden dürfen, wo durch freie Bethätigung das Interesse der Gesamtheit nicht gefährdet wird. Der Grund hierfür ist, abgesehen von den natürlichen Rechten der Bürger und den lediglich ergänzenden Aufgaben der Staatsgewalt, das Gemeinwohl selbst, welches gerade durch eine umfassende Selbstthätigkeit, durch die Freudigkeit und Kraft der privaten Initiative wesentlich mitbedingt wird.

Sodann muß die Staatsgewalt auch in *positiver* Weise für die öffentliche Wohlfahrt wirken, dafür Sorge tragen, daß allen Bürgern — soweit die gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage kommen — die Möglichkeit werde und bleibe, durch Selbstthätigkeit ihre Privatwohlfahrt zu erreichen und zu bewahren. Die Staatsgewalt darf sich also nicht damit begnügen, die socialen Hindernisse wegzuräumen, welche der Entwicklung der Bürger im Wege stehen. Ihre Aufgabe ist es vielmehr auch, die allgemeine Wohlfahrt zu *fördern*, indem sie öffentliche Einrichtungen und Anstalten schafft, durch welche die Kräfte der Einzelnen und der Gesamtheit gestärkt und für gemeinsame Zwecke verbunden werden. Ueberall da, wo die Einzelkraft oder auch eine sociale Verbindung von Einzelkräften nicht ausreicht, wo der Staat allein genügende Bürgschaft bietet für die im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt nothwendige Dauer und Nachhaltigkeit, wo unter den gegebenen Verhältnissen nur der Staat die Erreichung des Zweckes einer für die öffentliche Wohlfahrt wichtigen Einrichtung sicherstellt, — überall da und allein da ist die positive Wirksamkeit des Staates und der Staatsgewalt am Platze. Kurz und treffend

faßt Lehmkuhl[1] die Grundsätze über die positive Fürsorge der Staatsgewalt für Anstalten und Einrichtungen zur Beförderung des allgemeinen Wohles folgendermaßen zusammen: „Um über die Ausdehnung der diesfallsigen Befugniß ein richtiges Urtheil zu fällen, muß der Blick sich auf folgende Punkte richten: 1) ob die fragliche Einrichtung das zum Wirkungskreis der bürgerlichen Gewalt gehörige Gemeinwohl befördere; 2) ob die Inangriffnahme staatlicherseits nothwendig sei, weil durch private Thätigkeit das erforderliche Ziel nicht genügend erreicht werden könne; 3) ob das voraussichtlich zu erreichende Gut in genügendem Verhältniß stehe zu den Lasten, welche zu dessen Verwirklichung auferlegt werden müssen; 4) ob die erforderlichen Mittel ohne anderweitige Rechtsverletzung beschafft werden können. Die an zweiter und dritter Stelle angegebenen Punkte sind selbstverständlich auch ein Gegenstand der praktischen Klugheit; bei ihnen wird es in erster Linie auf eine vernünftige Ueberzeugung der zuständigen Autorität ankommen, zumal eine widerspruchslose Einigung aller Betheiligten schwer zu erzielen sein wird."

8. Eine besondere Frage ist es, ob der Staat auch als Unternehmer auf dem Gebiete der Privatwirtschaft auftreten dürfe.

Wir haben oben nachgewiesen, daß die wirtschaftlichen Thätigkeiten naturgemäß ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der wirtschaftlich thätigen Subjecte besitzen. Andererseits ist der unmittelbare Zweck des Staates und der Staatsgewalt ausschließlich in der öffentlichen Wohlfahrt zu suchen. Die Verbindung dieser beiden Wahrheiten zeigt, daß die Betheiligung des Staates an wirtschaftlichen Unternehmungen in

[1] Vgl. Die sociale Frage und die staatliche Gewalt (6. Heft der „Socialen Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" [3. Aufl., Freiburg 1896]) S. 56 f.

dem Staatszwecke nicht eingeschlossen ist. Allein widerspricht sie dem Staatszwecke? — Wenn die Betheiligung eine directe Beherrschung oder Leitung des wirtschaftlichen Lebens einschließt oder zur Folge hat, so ist sie, als im Widerspruch mit dem Staatszwecke stehend, verwerflich. Dem Staate und der Staatsgewalt steht nur eine indirecte Leitung der wirtschaftlichen Thätigkeit und der einzelnen wirtschaftlichen Gebiete vermittelst der Wirtschaftsordnung zu. Hieraus ergiebt sich, daß die sogen. Staatsmonopole bloß ausnahmsweise, und zwar in dem einen Falle principiell gerechtfertigt werden können, wenn sie das einzige und nothwendige Mittel sind, um den Forderungen des Gemeinwohles zu genügen. Der Zweck des Staates ist unmittelbar die öffentliche Wohlfahrt, mittelbar die Privatwohlfahrt aller Bürger. Dabei erscheint die öffentliche Wohlfahrt der Privatwohlfahrt des Einzelnen in dem Maße übergeordnet, daß unter Umständen sogar das Opfer der eigenen Existenz von dem einzelnen Bürger (z. B. im Kriege) gefordert werden darf. In ähnlicher Weise kann es auch geschehen, daß, obwohl die Staatsgewalt durch ihren Zweck nur zu einem indirecten Einflusse auf das Wirtschaftsleben befugt ist, die Rücksicht auf das Gemeinwohl ein einzelnes Wirtschaftsgebiet auch der directen Leitung der Staatsgewalt unterwirft. Wir wiederholen jedoch, daß dies nur ausnahmsweise und nur für solche Gebiete Geltung hat, wo der Privatbetrieb nothwendig und offenkundig zu einer Schädigung des Gemeinwohles führen muß. So hat man mit Recht das Münzwesen und die heutigen großen Verkehrsanstalten in den Staatsbetrieb ziehen zu müssen geglaubt. Wer aber weiter geht, wer über das Maß der absoluten Nothwendigkeit hinaus dem staatlichen Monopol das Wort redet, wer aus bloßen Nützlichkeitsrücksichten, aus sogen. „socialpolitischen Gründen" ohne weiteres eine directe Leitung und Beeinflussung oder gar die Monopolisirung ganzer Productions- und Erwerbsgebiete durch den Staat

verlangt, der steuert mit vollen Segeln in den Staatssocialismus hinein und wird auch principiell nichts dagegen einwenden können, „wenn die Staatsgewalt morgen die Verstaatlichung aller Waldungen, übermorgen die Verstaatlichung sämtlicher Bergwerke und einen Tag später die Verstaatlichung sämtlicher Bierbrauereien — (schließlich aller Actiengesellschaften) — ‚im Interesse des Staates' beschlösse. Ja der ganze platonische Idealstaat ließe sich leicht mit Hilfe dieses gefährlichen Grundsatzes verwirklichen"[1].

Eine bloße Betheiligung des Staates an der Volkswirtschaft, ohne daß hierbei eine directe Leitung der bürgerlichen Thätigkeit auf wirtschaftlichem Gebiete beabsichtigt ist, bei der vielmehr die Staatsgewalt nur die directe Leitung einzelner von ihr gegründeter Unternehmungen und Betriebe hat, kann vom Standpunkte des Staatszweckes aus nicht zurückgewiesen werden. Stets hat sich der Staat zur theilweisen Deckung der nothwendigen Ausgaben ein erhebliches

[1] Cathrein a. a. O. S. 521; 3. Aufl. S. 609. — A. Schäffle, Trennung von Staat und Volkswirtschaft (Tübingen 1889) S. 628 ff. (Separatabdruck aus der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1889, Heft 4). — Man unterscheidet fiscalische und volkswirtschaftliche Monopole. Letztere bezwecken eine directe positive Beeinflussung der Volkswirtschaft oder einzelner Gebiete derselben durch den Staat. Sie stehen also im Widerspruch mit dem Staatszweck und können nur ausnahmsweise für ein einzelnes Gebiet erlaubt erscheinen infolge unabweisbarer Nothwendigkeit, und wenn sie das einzige Mittel sind, das Gemeinwohl zu wahren. — Die fiscalischen Monopole sollen zur Deckung der Staatsausgaben dienen. Daß die Ausgaben des Staates Deckung finden müssen, liegt auf der Hand. Aber das Staatsmonopol ist dazu nicht der einzige und darum auch äußerst selten der richtige Weg. Es wäre höchst gefährlich, wenn man derartigen Monopolen, die überdies kaum ohne Verletzung wohlerworbener Rechte und ohne Vernichtung einer Wohlstandsquelle für ganze Volksklassen eingeführt werden können, mit Vorliebe das Wort reden wollte.

privatwirtschaftliches Einkommen zu sichern gesucht. Geringere Anspannung der Steuerkraft und die Möglichkeit einer bessern Vertheilung der Steuerlast waren Ziel, zum Theil auch Frucht dieses Strebens. Verfügt der Staat nicht über ein derartiges Einkommen, so wird er eben leichter, insbesondere in Zeiten der Noth, Schulden machen oder auf Kosten der Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohlstandes sich Einnahmequellen zu schaffen suchen. In frühern Jahrhunderten herrschte die Domanialwirtschaft[1] sogar vor; an sie schloß sich die oft mißbräuchliche Regalwirtschaft[2] an. Heute bilden nicht die Domänen oder Regalien die Hauptquelle der Staatseinnahmen, vielmehr ist die moderne Finanzwirtschaft überwiegend zur Steuerwirtschaft geworden. Unter den ordentlichen Einnahmen des Staates — Privaterwerb, Gebühren, Steuern — behaupten nunmehr die Steuern den Vorrang. Wohl bemerkt, bei dieser bloßen Betheiligung an den privatwirtschaftlichen Unternehmungen wirkt der Staat nicht als Staat, die Staatsgewalt nicht in Kraft der staatlichen Autorität, weil es sich dabei nicht um einen Ausfluß des Staatszweckes handelt.

---

[1] Im weitesten Sinne versteht man unter „Domanialwirtschaft" die Gesamtheit der privatwirtschaftlichen Unternehmungen des Staates. Im engern Sinne heißen „Staatsdomänen" nur die für die Urproduction bestimmten Staatsgüter (Staatsfeldgüter, Staatsforsten, Staatsbergwerke, — im Gegensatze zu den staatlichen Unternehmungen auf dem Gebiete von Gewerbe und Industrie, Handel und Verkehr). Im engsten Sinne endlich nennt man „Staatsdomänen" nur die Feldgüter des Staates.

[2] Die Regalien waren aus den staatlichen „Hoheitsrechten" hergeleitete Monopole, vermöge deren der Fürst oder der Staat sich die Ausbeutung einzelner Erwerbsgebiete ausschließlich vorbehielt. Alles Mögliche hat man in den Bereich des Regalerwerbes zu ziehen versucht: „Schatzfunde, Lotto-, Hazard- und Kartenspiel, Stallsalpeter und Schießpulver, sogar Lumpensammeln und Schweineschneiden" (Schäffle).

Vielmehr ist der Staat hier nur als moralische Person, wie jede andere Gesellschaft es kann, und zwar als Fiscus, d. i. als Rechtssubject in vermögensrechtlicher Beziehung[1], auf privatwirtschaftlichem Gebiete thätig. Darum unterliegt auch diese Thätigkeit wie die aller übrigen privaten Unternehmungen der allgemeinen Rechts- und Wirtschaftsordnung. Gänzlich unerlaubt wäre es, wenn der Fiscus seiner wirtschaftlichen Macht sich bedienen wollte, um andere Unternehmungen niederzuconcurriren oder auch nur die bürgerliche Privatthätigkeit ungebührlich zu beschränken. Es bedarf schließlich kaum der Erwähnung, daß eine an sich berechtigte Betheiligung des Staates an der Volkswirtschaft noch um so größere Berechtigung gewinnt, wenn dieselbe nicht bloß der Erleichterung der Steuerlast, sondern auch andern gemeinnützigen Zwecken dient. So ist z. B. der Fortbestand, eventuell die Erweiterung der Staatsforsten principiell gerechtfertigt, insofern durch eine kurzsichtige und lediglich der Speculation dienende Walddevastation seitens der Privatbesitzer Gefahren für Klima und Cultur drohen sollten. Ebenso empfiehlt es sich, daß der Staat Musteranstalten, Bergwerke und Fabriken besitze, nicht bloß um Gewinn zu machen, sondern sofern dies z. B. nothwendig ist zum Zweck der Einbürgerung neuer Productionszweige auf inländischem Boden, zur Heranbildung von Beamten, welche später im Dienste der staatlichen Wirtschaftspolitik Verwendung finden sollen u. s. w.

§ 5.

Staatsintervention, kein Staatssocialismus.

1. Gewisse Sätze über die Stellung der Staatsgewalt zu den Fragen des wirtschaftlichen Lebens, welche der hochwürdigste Bischof von Angers, Monseigneur Charles Emile Freppel,

[1] Auch den Inbegriff des Staatsvermögens nennt man „Fiscus". In Preußen heißen so „alle Arten von Staatseinkünften".

vor einigen Jahren bei Gelegenheit verschiedener Congresse aufgestellt hatte, fanden bald ebenso lebhafte Vertheidiger wie entschiedene Gegner. Wir wollen die Ansichten des geistvollen Kirchenfürsten und hochverdienten Vorkämpfers für die kirchliche Freiheit so genau als möglich darlegen, weil von da viel Licht für die uns beschäftigenden Fragen zu erwarten ist. Eine mit liebevoller Begeisterung und ausgiebigster Sachkenntniß verfaßte Lebensbeschreibung Msgr. Freppels[1] wird uns hierbei durchaus zuverlässiges Material an die Hand geben.

Msgr. Freppel hielt es mit Recht in der gegenwärtigen Zeit für nothwendig, die falschen Ideen, welche man sich vom Staate, seiner Natur, seinem Zwecke, seinen Functionen macht, energisch zu bekämpfen. Vor allem forderte er, daß man verschiedene Begriffe auseinanderhalte, welche häufig miteinander verwechselt werden: die Nation, d. i. die Menge der Individuen gleicher Rasse, welche auf demselben Territorium und unter denselben Gesetzen zusammenwohnen; die Gesellschaft, deren Glieder für die gemeinsamen Zwecke und durch dieselben Interessen verbunden ein moralisches Ganzes, eine moralische Einheit bilden; den Staat (Staatsgewalt), d. i. die organisirte Autorität, welche die Ordnung aufrecht erhalten und das allgemeine Wohl befördern soll; die Regierung oder diejenigen Personen, in deren Händen die Staatsgewalt, die gesetzgeberische, richterliche, ausführende Gewalt, sich befindet. Vermittelst dieser Unterscheidungen wurde Msgr. Freppel oft in stand gesetzt, die Sophismen seiner Gegner mit Leichtigkeit zu überwinden[2].

---

[1] *Ét. Cornut* S. J., Monseigneur Freppel. D'après des documents authentiques et inédits (Paris 1893) p. 385 ss. Die Angaben über die von Msgr. Freppel vertretene Auffassung sind zum Theil wörtlich diesem Werke entnommen.

[2] So folgerte Msgr. Freppel aus jener Unterscheidung, daß die Armee im Dienste des Landes, nicht der wechselnden Regierungen stehe,

Als einen Hauptirrthum der heutigen Zeit bezeichnete nun Msgr. Freppel den Staatssocialismus[1]. Diesen aber leitete er aus einer dreifachen Quelle her: aus der Schwächung des Glaubens und des religiösen Sinnes, aus einer Ueberreizung der egoistischen Instincte, endlich aus der Verbreitung gewisser philosophischer oder ökonomischer Irrthümer. Mit einem dieser Irrthümer beschäftigte er sich in einer Versammlung der Société générale de secours mutuels, indem er nachwies, daß die Ungleichheit der Menschen eine natürliche sei und ein festes Band des gesellschaftlichen Lebens bilde. Bei Eröffnung des Congresses der katholischen Rechtsgelehrten am 1. October 1879 bekämpfte er sodann die falsche Idee des Rechtes, das in England mit dem Interesse, in Deutschland mit der Thatsache, mit der Gewalt verwechselt werde. Aber auch in Frankreich habe August Comte den Satz aufgestellt: Der Begriff des Rechtes müsse aus dem Bereiche der Politik verschwinden, wie der Begriff der Ursache aus dem Bereiche der Philosophie. Heißt das nicht das Recht materiali-

---

nicht für deren persönliche Vortheile mißbraucht werden dürfe. Ein Gleiches gilt von der Verwaltung. — Ebenso hat das regelmäßige Budget für die dauernden Bedürfnisse der Gesellschaft aufzukommen. Die Deputirten dürfen daher dasselbe nicht unterdrücken, um ein Ministerium zu Fall zu bringen. — Der öffentliche Unterricht gehört zu den socialen Functionen, nicht zu den Functionen der Staatsgewalt. Er dient dem Wohle der Gesellschaft und steht insofern unter dem hohen Schutze und, soweit dies nöthig, unter der Aufsicht des Staates, wird aber nicht in seinem Namen ertheilt. — Die Deputirten repräsentiren nicht bloß die Majorität, welche sie gewählt, sondern die Nation. Sie sind daher verpflichtet, auch die Interessen der Minorität wahrzunehmen, oder vielmehr die allgemeinen Interessen, ohne Unterschied von Majorität und Minorität.

[1] Cf. Lettre pastorale du 18 janvier 1879, zum Theil abgedruckt bei *Cornut* l. c. p. 387. Unter den Staatssocialismus subsumirt Msgr. Freppel hier auch den demokratischen Socialismus.

siren, indem man es allein im Text der positiven Gesetze sucht, anstatt es auf seine ewige Quelle, auf Gott, zurückzuführen? — Hat das Naturrecht, das canonische Recht einen Platz in dem Unterrichtsplan der meisten officiellen Schulen? Und auf der andern Seite, macht nicht die Theorie vom Socialcontract aus dem Rechte eine bloße Schöpfung des menschlichen Willens, anstatt in ihm einen Ausdruck der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens zu erblicken? Als der Philosoph von Genf — vergessend, daß es ältere und höhere Rechte gebe, welche jeder positiven Convention vorausgehen — das Recht „den Ausdruck des allgemeinen Willens" nannte, hat er da nicht die Herrschaft der Zahl an Stelle der Souveränität der Gerechtigkeit und der Wahrheit gesetzt? Macht eine solche Maxime, die völlig davon abstrahirt, was in sich, unabhängig von jedem menschlichen Willen, wahr und rechtmäßig ist, macht sie nicht, einmal in das Leben und die Gesetzgebung eines Volkes eingeführt, aus dem Willen jeder beliebigen Majorität die einzige Regel, den einzigen Maßstab des Gerechten und Ungerechten? Und da die Zahl zu gleicher Zeit die Macht darstellt, trifft da nicht die Rousseausche Theorie mit der Hegelschen Lehre von der Macht als Recht zusammen, jener Theorie, die den individuellen Menschen gänzlich von der Nation oder dem Staate absorbirt werden läßt, der einzigen Quelle aller Rechte, vom Staate, der jedem Bürger seinen Theil von Thätigkeit in jeder beliebigen Ordnung zumißt? — Gewiß ohne jeden Zweifel; und hierdurch wird der Rechtsbegriff in Frankreich nicht minder wie anderswo bedroht. Die große Gefahr des Augenblickes ist die Anwendung der Theorien Rousseaus und Hegels auf die Socialordnung, die Uebertreibung der Rechte des Staates auf Kosten der menschlichen Persönlichkeit, der Familie und der Kirche. Merkwürdige Erscheinung! Am Ende des vorigen Jahrhunderts schien man sich vor allem mit den Rechten des

Menschen zu beschäftigen, mit seiner persönlichen Freiheit, seiner persönlichen Würde. Und heute, wohin immer ich mich wende, höre ich nur sprechen von den Rechten des Staates. Ja der Staat, d. h. jene kleine Zahl von Menschen, die ihn repräsentiren (Regierung); der Staat, der jedem Bürger seine Meinungen, seinen Haß und seine Antipathien aufzwingt, bei Strafe der Ausschließung von dem öffentlichen Leben und den öffentlichen Functionen; der Staat, der die Familie verdrängt auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung und die Wünsche von Vater und Mutter in dieser Beziehung verachtet; der Staat, der die Kirche aus der äußern Gesellschaft vertreiben, sie in das Innere der Tempel zurückdrängen will und auch dorthin ihr folgt, um sie zu ketten und zu erniedrigen; der Staat, der sich mit seinem natürlichen Rechte der Aufsicht und der Polizei nicht begnügt, sondern überdies die ausschließliche und allgemeine Leitung aller Anstalten der Wohlthätigkeit und der Liebe für sich fordert, — mit einem Worte der Staat, bereits der absolute Herr des Denkens und Wollens, nur noch darauf wartend, daß er durch eine logische, wenn auch verhängnißvolle Consequenz zum alleinigen Eigenthümer des Bodens und aller Productionsmittel werde, — das ist das Ideal, welches man uns vorhält und welches unsere Gegner zu verwirklichen sich anstrengen, die einen wohl wissend, was sie thun, die andern sich nicht darum kümmernd, was sie vorbereiten. Man nennt das den „modernen" Staat. Nein, tausendmal nein! Das, was man herbeiführen will, das ist der antike Staat, in dem der furchtbarste Despotismus mit der tiefsten Erniedrigung sich paart, ein Staat, in welchem es Platz für alles gibt, nur nicht für Recht, Gerechtigkeit und Freiheit!

2. Wenn Msgr. Freppel die socialistischen und collectivistischen Theorien schon ihrer selbst wegen bekämpfte, so schienen ihm dieselben noch um so gefährlicher mit Rücksicht auf den

gottlosen und revolutionären Charakter so mancher modernen Regierungen. Ihnen gegenüber wurde er mehr und mehr mißtrauisch, und darum stritt er, wie sein Biograph sagt[1], auch gegen solche Maßregeln, welche er vielleicht unter andern Umständen angenommen und gebilligt hätte, eben weil jene Maßregeln in ihrer Elasticität dem freien Ermessen und damit der Willkür der Regierungen zu großen Spielraum gewährten. Mit noch größerem Eifer focht er selbstverständlich auf dem ganzen Gebiete der Gesetzgebung gegen alles, was dem natürlichen Rechte und den geoffenbarten Wahrheiten widersprach. Hier sammelte sich der edle Kirchenfürst unbestritten die größten Verdienste. In der Erinnerung der ehrenhaften und rechtlich denkenden Bürger Frankreichs wie der ganzen Welt wird sein Andenken gesegnet bleiben für alles, was er zur Vertheidigung der Kirche, der Freiheit, der Wahrheit und der Gerechtigkeit gethan und gelitten hat.

Was soll aber der Staat nach der Auffassung Msgr. Freppels sein, wozu ist er da, welches sind die naturgemäßen Functionen der Staatsgewalt? Die Staatsgewalt ist keine für alles sorgende Vorsehung; sie ist nicht verpflichtet, alle Bedürfnisse zu befriedigen, allem möglichen Mißgeschick zuvorzukommen, alle Wahrheiten zu lehren, alle Fehler zu bestrafen und die Uebung aller Tugenden zu verlangen. Ihre Aufgabe ist eine bescheidenere. Als Repräsentant des Territoriums und seiner Bewohner muß sie sich auf jene allgemeinen Dienste und Verrichtungen beschränken, für welche die individuelle Initiative niemals ausreichen kann. Die öffentliche Ordnung, die Sicherheit der Güter und Personen, die auswärtigen Beziehungen, die nationale Vertheidigung, das ist die Domäne der Staatsgewalt; sie ist ebenfalls Wächter der Gerechtigkeit, Beschützer der Schwachen, vor allem Bewahrer der dauernden

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 391 ss.

Interessen des Landes; denn sie bleibt, während die Einzelnen vorübergehen. In der herrlichen Rede, welche Msgr. Freppel in der französischen Deputirtenkammer am 24. October 1890 hielt, sagte er: „Der zweite Vorwurf, den ich mir gegen das französische Budget zu erheben erlaube, ist der, daß es den Begriff des Staates übertreibt, ja verfälscht, indem es seine Rolle und seine Function über das rechte Maß hinaus ausdehnt. Daher zeigen sich unter dem finanziellen Gesichtspunkte gewisse Folgen, die ich verhängnißvoll nennen muß. Das ist eine Wahrheit von höchster Evidenz, daß der Staat in bürgerlichen und wirtschaftlichen Dingen, vor allem auf dem Gebiet der Arbeit und der wirtschaftlichen Einrichtungen nur dasjenige unternehmen darf, was die Privaten, die natürlichen und die freien Associationen durch ihre eigenen Kräfte allein nicht zu vollbringen vermögen. Ebenfalls muß man dem Staate alles überlassen, was die öffentliche Ordnung, die Beziehungen zum Auslande, die nationale Vertheidigung betrifft. Aber abgesehen hiervon, ist es die wahre Aufgabe des Staates, zu ermuthigen, zu begünstigen, anzutreiben, sogar zu leiten, wenn Sie so wollen, nämlich die individuelle und die collective Thätigkeit zu leiten im Hinblick auf die allgemeinen Zwecke der Gesellschaft und im Interesse aller; aber nicht ist es seine Aufgabe, sich selbst an deren Stelle zu setzen in allem und für alles. Nichts Besseres gibt es als den Staat, der seiner militärischen, verwaltenden, richterlichen und ausführenden Kräfte sich bedient für das öffentliche Interesse (pour le profit de la chose publique); noch einmal: das ist seine wahrhaftige Aufgabe. Aber der Staat als Banquier, der Staat als Professor, der Staat als Schulmeister, der Staat als Kaufmann, der Staat als Industrieller, der Staat als Handwerker, der Staat als Comödiant oder Tragödiant, der Staat als Versicherer, der Staat als Journalist — auch

das ist er ja heute —, nichts von dem allem ist der Natur der Dinge gemäß, nichts von all diesem entspricht einer gesunden und richtigen Idee." [1]

Msgr. Freppel war demnach zu weise, um dem Staate jedes Eingreifen in die wirtschaftliche Sphäre zu untersagen. Es galt ihm der Staat nicht bloß als ein bewaffneter Zeuge, der die Aufgabe hat, die unter seinen Augen getroffenen Arrangements festzustellen und auszuführen, ohne daß es demselben erlaubt wäre, deren Bedingungen zu prüfen. In mehr als einer Voraussetzung ist es nach Freppel vielmehr sein Recht und seine Pflicht, nicht nur bei der Regelung der Arbeit dazwischen zu treten, sondern auch in den Fragen des öffentlichen Unterrichtes, der öffentlichen Moralität, der öffentlichen Gesundheitspflege, der Polizei, der Hilfeleistung, ja selbst des äußern Cultes. Er bleibt durchaus innerhalb seiner Sphäre, wenn er Gesetze macht über die Arbeit der Kinder, der minderjährigen Mädchen und der Wöchnerinnen, gegen gefährliche Associationen u. dgl. Msgr. Freppel ging sogar so weit, die obligatorische Versicherung für gewisse Klassen von Arbeitern zu fordern, welche durch die Natur ihrer Arbeit besondern Gefahren ausgesetzt sind. Hierhin gehören insbesondere z. B. die Bergarbeiter. Diese außerordentliche Maßregel erschien ihm als das vielleicht einzige Mittel, um sie dem Elende zu entziehen. Auch kann es ihm zufolge nöthig werden, daß der Staat Versicherungsanstalten begründe, wenn nämlich private Gesellschaften für diesen Zweck fehlen. Aber abgesehen von gewissen Fällen, deren Zahl er zu beschränken bestrebt war, glaubte Msgr. Freppel der Einwirkung des Staates im Interesse der Freiheit der Bürger, der Familien, der Associationen und der Kirche möglichst enge Grenzen ziehen zu müssen. Darüber sprach er in seiner zweiten Rede auf dem

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 392 s.

Congreß der katholischen Rechtsgelehrten am 7. October 1890 und in verschiedenen Anreden, die er an die Société catholique d'économie politique et sociale hielt. Msgr. Freppel beklagte hier den socialistischen Zug, der Westeuropa beherrscht, namentlich aber, da er sehen mußte, daß selbst diejenigen, welche mit vollem Recht der Corporationsidee die größte Wichtigkeit zugeschrieben, nach und nach dieser Idee untreu wurden oder wenigstens sie an die zweite Stelle setzten, sei es aus Nachlässigkeit, sei es aus Entmuthigung, dafür aber die Regelung der Arbeit der Erwachsenen ebenso wie der Minderjährigen von der Staatsgewalt verlangten. „Beschränkung der Arbeitszeit, das ist — so sagt man — eine Sache des Staates; Festsetzung eines Lohnminimums ebenfalls eine Sache des Staates; ja man geht sogar so weit, zu verlangen, der Staat solle das Verhältniß zwischen Profit und Lohn feststellen. Ueberall in der Welt der Arbeit erscheint der Staat als die regulirende und souveräne Macht." [1] Dieses Bestreben, alles der Regierung zu überlassen, alles von ihr zu erwarten, erschien Msgr. Freppel nicht bloß als auf einem falschen Princip gegründet, sondern auch als verhängnißvoll in seinen Folgen für den Handel, für die Industrie, für die Finanzen, ebenfalls für den Volkscharakter, indem diese Passivität der Nation deren Kraft entnerve und den Geist der Initiative in ihr ertödte. Das Mißtrauen, welches aller Zeit berechtigt ist, zwinge sich aber um so mehr auf unter einem Regime, dessen Functionäre vom Exceß leben, wo die öffentlichen Gewalten fast ausschließlich im Besitz von Sectirern sich befinden, von Leuten, die nur allzusehr sich in alles einmischen, überall herrschen möchten und ihre ganze Kraft zur Unterstützung ihrer Wahlmanöver mißbrauchen ebensosehr wie zur Unterdrückung der religiösen Gefühle.

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 394.

3. Indem Mgr. Freppel dann noch einige der heute gebrauchten Redewendungen im einzelnen analysirte, versuchte er, deren Gefährlichkeit nachzuweisen.

„Um die mißbräuchliche Reglementirung der Arbeit durch den Staat zu rechtfertigen, bedient man sich mehr oder minder bestechender Formeln, wie der folgenden: ‚Die Arbeit ist eine sociale Function; darum steht es dem Staate zu, dieselbe zu regeln wie jede andere Function dieser Art.' Das ist eine Maxime, die ich meinerseits absolut verwerfe. Die Magistratspersonen und die Armee erfüllen sociale Functionen. Das versteht sich von selbst. Aber die Verrichtung des Arbeiters wie die des Unternehmers, das ist reine Privatsache. Der Vertrag, der den einen mit dem andern verbindet, ist ein persönlicher Contract des Menschen mit dem Menschen, des Privaten mit dem Privaten, und mit dem die öffentlichen Gewalten nichts zu schaffen haben, es sei denn, um der Gerechtigkeit und Sittlichkeit Anerkennung zu verschaffen. — Wird man aber vielleicht die Arbeit deshalb eine sociale Function nennen dürfen, weil die Gesellschaft ein Interesse an ihr hat? Nun, dann gäbe es gar keine menschlichen Thätigkeiten mehr, die nicht eine ganze Armee von Functionären erstehen ließen; denn das ist gerade das Eigenthümliche der Gesellschaft, daß keines ihrer Glieder sich isoliren kann vom ganzen Körper, auf den, sei es zum Vortheil, sei es zum Schaden, alle individuellen Handlungen zurückwirken. Will man denn etwa behaupten, daß der Consument, ohne den der Producent nicht bestehen kann, seinerseits auch eine sociale Function ausübt; und dann — wo aufhören auf diesem Wege? Es gäbe keinen Franzosen mehr, der sich nicht einen Beamten nennen könnte. Wahrhaftig, es genügt, diese Formel ein wenig näher zu untersuchen, um zu beweisen, daß sie zwar im Gewande der Rhetorik sich hübsch darbietet, aber vor der prüfenden Vernunft nicht zu bestehen vermag."

Graf de Mun war es, der die Arbeit eine „sociale Function" genannt hatte[1]. Wenn wir unsere persönliche Ansicht darlegen dürfen, so erscheint uns die von Msgr. Freppel gerügte Formel eine mehrfache Deutung zuzulassen. Wir stimmen Msgr. Freppel ohne Zaudern bei, sofern er die Arbeit nicht als ein Amt im eigentlichen Sinne des Wortes auffaßt, den arbeitenden Bürger nicht einen Beamten, einen Functionär der Staatsgewalt nennen will[2]. Gegen diese Auffassung richten sich die beredten Worte des Kirchenfürsten mit überzeugender Kraft. Aber ist dies die einzig mögliche Erklärung jener Formel? Keineswegs! „Function" bedeutet nicht bloß die Thätigkeit eines Beamten, sondern ebenfalls die Thätigkeit jedes Organes innerhalb eines Organismus. Die bürgerliche, arbeitstheilige Gesellschaft ist aber ein moralischer Organismus, und die einzelnen Stände kann man ganz wohl als Organe dieses socialen Organismus betrachten. Wohl bemerkt: nicht die einzelnen Bürger, sondern die Stände nennen wir Organe, und zwar Organe nicht der Staatsgewalt, sondern der bürgerlichen Gesellschaft. In diesem Sinne dürfte man also vielleicht mit Recht die Arbeit des ganzen Standes als „sociale Function" bezeichnen, während man bei der Arbeit des einzelnen Bürgers nur von dem socialen Charakter, den socialen Pflichten derselben reden kann.

Uebrigens ist von der Bezeichnung der wirtschaftlichen Thätigkeit der Stände und Berufszweige als einer „socialen Function", d. i. als der Thätigkeit eines Organs in dem Gesamtorganismus der arbeitstheiligen bürgerlichen Gesellschaft, kein Schaden für die Selbständigkeit und Freiheit zu fürchten. Die Thätigkeit dient den Zwecken des Ganzen, für dessen Bestehen und Blüthe sie von der höchsten Bedeutung ist. Aber jener hohe Werth für das Ganze beweist nicht, daß nun auch

[1] Vgl. oben S. 442. [2] Vgl. oben S. 448 ff.

in dem Ganzen der erste unmittelbare oder gar einzige Zweck der wirtschaftlichen Thätigkeit zu suchen sei. Im Gegentheil schließt gerade die Eigenart des gesellschaftlichen Organismus eine solche Auffassung klar und deutlich aus. Die Gesellschaft ist eben kein physischer, sondern ein moralischer Organismus, ein Organismus, dessen Theile nicht bloß Theile, sondern in erster Linie und vor allem Selbstzweck, um ihrer selbst willen dem Ganzen eingefügt sind. Wie sehr man daher auch immer mit allem Nachdruck betonen mag, daß jedes irdische Privatinteresse dem Gesamtinteresse sich unterordnen müsse, so kann andererseits doch nicht oft genug hervorgehoben werden, daß der tiefste, letzte Grund eben dieser Unterordnung wieder lediglich darin zu suchen ist, weil ohne dieselbe nicht für das Gemeinwohl der Gesamtheit aller die Gesellschaft bildenden Familien und Individuen in geordneter und hinreichender Weise gesorgt wäre. Damit ist auch der Einwirkung der Staatsgewalt auf die Arbeit eine feste Grenze gesetzt. Die Staatsgewalt darf weder den Einzelnen als ihren Beamten noch die Stände als ihre Organe betrachten und behandeln wollen. Was ihr zusteht, ist lediglich die Sorge für Wahrung der Ordnung, der Gerechtigkeit, für die öffentliche und gemeinsame Wohlfahrt aller Glieder und Stände der Gesellschaft.

4. Besondere Aufmerksamkeit widmet Msgr. Freppel der Lohnfrage. Er bekämpft eine Reihe von Behauptungen, welche in dieser Hinsicht von französischen Socialpolitikern aufgestellt wurden. „Man sagt: der Gerechtigkeit gemäß muß der Lohn des Arbeiters den Bedürfnissen desselben, nicht bloß seiner Arbeit proportionirt sein. Hier nun verwechselt man offenbar die Gerechtigkeit mit der Liebe. Die Gerechtigkeit besteht darin, daß man einem jeden gibt, was ihm geschuldet ist, und nicht etwas, was man nicht von ihm empfangen hat. In dem Augenblicke, wo die Arbeit mit dem vereinbarten Preise — der in einer gewissen billigen Proportion zu dem

stehen muß, was die Arbeit durch sich selbst und durch ihr eigenes Wirken erzeugt hat — bezahlt wird, in diesem Augenblicke ist die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt. Das übrige ist Sache der Liebe. Andernfalls müßte man behaupten, daß der Gerechtigkeit gemäß der Lohn sich zu ändern habe, je nachdem der Arbeiter ehelos oder Familienvater ist, je nachdem er drei oder fünf Kinder hat u. s. w. Wie kann man eine solche Theorie vertheidigen, ohne die Werkstatt und Fabrik mit einem Wohlthätigkeitsbureau zu verwechseln? O ja! möchte die Liebe, die uns den Nächsten wie uns selbst lieben macht aus Liebe zu Gott, möchte die Liebe kommen und das Werk der Gerechtigkeit vollenden, möchte sie den Bedürfnissen des Arbeiters Rechnung tragen, zu seinen Diensten Hilfsquellen bereit halten, — nichts besser als das! Aber man möge nicht Begriffe miteinander verwechseln, die durch ihre Natur verschieden sind! — Der Staat ist der Wächter der Gerechtigkeit, custos iusti, soviel als man will! Allein es gibt kein Princip, das ihn befugt, Acte der besondern Liebe in Pflichten der Gerechtigkeit zu verwandeln[1]; folgerichtig kann man auch nicht auf solche Grundsätze sich stützen, um mißbräuchliche Eingriffe des Staates in das Gebiet der Arbeit zu rechtfertigen." [2]

Einige Oekonomisten bedienen sich der dunkeln und darum gefahrvollen Redewendung: „Der Lohn ist die gerechte Com-

[1] Was den von Msgr. Freppel aufgestellten Grundsatz betrifft, so verweisen wir auf die Lehre des hl. Thomas (1, 2, q. 96, a. 3): Lex ordinatur ad bonum commune, et ideo nulla virtus est, de cuius actibus lex praecipere non possit: non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis, qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt, vel mediate sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.

[2] *Cornut* l. c. p. 396 s.

pensation für den Verzicht des Arbeiters auf den Profit, der aus seiner Arbeit erwächst." Gegen diese Lehre wendet sich nachdrucksvoll Msgr. Freppel: „Entweder bedeuten jene Worte nichts, oder sie wollen sagen, daß in Kraft des Arbeitsvertrages der Arbeiter zum Miteigenthümer oder Mitnießbraucher des Feldes, des Bergwerks oder der Fabrik werde. Denn verzichten kann man nur auf seinen Antheil an den Revenuen eines Gutes oder an dem Gewinn einer Unternehmung, wenn man daran ein Eigenthums- oder Nutznießungsrecht hatte." Msgr. Freppel wollte hiermit keineswegs die Theilnahme am Unternehmergewinn principiell verurtheilen, wenn diese Theilnahme durch besondere positive und beiderseitige Abmachungen stipulirt wird. Im Gegentheil, trotz vieler praktischen Schwierigkeiten und Enttäuschungen hielt er jene Theilnahme am Unternehmergewinn für lobenswerth. Aber es schien ihm unzulässig, dieselbe als absolutes Princip und schlechthin als Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen. Im übrigen mißtraute Msgr. Freppel all jenen heute so beliebten schroffen Gegenüberstellungen von Kapital und Arbeit. Das waren in seinen Augen keine contradictorischen Begriffe, nicht zwei natürliche Feinde, da das Kapital oft nichts sei als eine Anhäufung von geistiger und körperlicher Arbeit.

Ebenfalls Leo XIII. verurtheilt entschieden jene Lehre von dem natürlichen Gegensatz zwischen Besitz und Arbeit: „Ein Grundfehler in der Behandlung der socialen Frage ist der, daß man das gegenseitige Verhältniß zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampfe aufrufe. Ganz das Gegentheil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältniß Einklang und Gleichmaß vorhanden

ist, so hat auch die Natur gewollt, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zu einander stehen und ein gewisses Gleichgewicht hervorrufen. Die eine hat die andere durchaus nothwendig. Das Kapital ist auf die Arbeit angewiesen und die Arbeit auf das Kapital. Eintracht ist überall die unerläßliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung." [1]

5. Eine von Msgr. Freppel gerügte Behauptung ist ferner folgende: „Um giltig zu sein, muß ein Vertrag frei geschlossen werden; die Freiheit des Arbeiters in Bezug auf den Arbeitsvertrag ist jedoch durch die Verhältnisse illusorisch gemacht. Das ist ein Kampf zwischen dem irdenen und dem eisernen Topf. Darum muß der Staat das Gewicht seiner Autorität in die Wagschale werfen, um das Gleichgewicht wiederherzustellen." Dem gegenüber machte Msgr. Freppel geltend, daß es, wenn die Gleichheit der Bedingungen nöthig sei, um dem Arbeitsvertrage Giltigkeit zu verschaffen, überhaupt keinen giltigen Vertrag dieser Art mehr geben könne. Im übrigen verliere jene Behauptung heutzutage immer mehr an Bedeutung, da ja die Arbeitermassen einer wuchtigen Waffe im Kampf mit den Unternehmern sich jetzt bedienen könnten: der Coalition und des Ausstandes (Strikes).

Ganz folgerichtig bekämpfte Msgr. Freppel die Lehre, der zufolge der Staat das Recht habe, ein Minimum des Lohnes zu fixiren, ohne hierzu gerade durch ganz außerordentliche Umstände, in denen die Noth das höchste Gesetz ist, gezwungen zu sein[2]: „Der Gesetzgeber soll ein Lohnminimum fixiren. Aber das bedeutet ja die absolute Herrschaft des Staates über die Industrie und den Ackerbau, über alle Fabriken, Manu-

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 26 (27) ff.

[2] Cf. *Cornut* l. c. p. 398 ss.

facturen, Werkstätten, und da die Landarbeiter nicht weniger die Fürsorge des Staates verdienen wie die Industriearbeiter, auch über alle Landgüter und Farmen. Mit einer solchen Theorie läßt sich keine Freiheit in der Vertragsschließung mehr vereinigen, weder für die Einzelnen noch für die Associationen. Wenn die französische Revolution das Princip der Freiheit der Arbeit und der Concurrenz übertrieben und die Ausschreitungen des Individualismus hervorgerufen hat, so dürfte es doch kaum zulässig sein, sich nun in das entgegengesetzte Extrem zu stürzen, indem man dem Staate Aufgaben zuschreibt, die nicht aus seinem Begriffe sich herleiten und die keineswegs seiner Competenz angehören. Und dann, man möge doch wohl sich auf die Consequenzen besinnen. Wenn der Staat, um das Wohl der Arbeiter zu schützen, das Recht hat, ein Lohnminimum festzusetzen, warum soll er nicht auch das Recht haben, ein Minimum des Mieth- und Pachtpreises, der Warenpreise festzusetzen? Denn all dieses steht in Beziehung zum Wohl der Arbeiter. Ist einmal jenes Princip zugelassen, so entfaltet sich der Staatssocialismus in seiner ganzen Bedeutung; man mag dann wohl in diesem oder jenem Punkte Einschränkungen machen, aber die Logik überwindet alle Schranken, die man noch aufrichten möchte. Was uns übrigens in betreff des Erfolges einer so merkwürdigen Theorie beruhigt, das ist der Umstand, daß dieselbe in der Ausführung ebenso chimärisch wie im Princip falsch und ungerecht ist. Nichts ist sicherlich lobenswerther, als das Wohl der Arbeiter sicherstellen wollen, und Herr de Mun widmet sich diesem Versuche mit einem Eifer und einem Talente, denen wir stets unsere volle Anerkennung zollen zu können glücklich gewesen sind. Es wäre indessen, um vollständig gerecht zu sein, nöthig, die Sache auch ein wenig vom Standpunkte der Unternehmer ins Auge zu fassen und zu beachten, mit welchen Schwierigkeiten die französische Industrie zu kämpfen hat. Das ist eine

unbestreitbare Thatsache, daß nirgends die Löhne so hoch stehen wie in Frankreich. Wir sind weit entfernt, uns darüber zu beklagen; aber es möge gestattet sein, festzustellen, daß uns diese Höhe des Preises der Handarbeit die Concurrenz mit dem Auslande so schwer macht. Man dürfte daher den gegenwärtigen Augenblick als schlecht gewählt erachten für den Wunsch, daß der Staat sich ein Recht anmaße, welches er niemals besessen hat, das Recht, gesetzlich ein Minimum der Löhne zu fixiren. Uns — wir stehen nicht an, es zu sagen — uns erscheint es bedauernswerth, daß man eine solche Theorie in das Publikum bringt unter dem Deckmantel eines berühmten Namens. Wenn der Bericht der Pall Mall Gazette zuverlässig ist — und er wurde nicht dementirt —, so glaubt sich Herr de Mun sicher, eine große Menge von Katholiken auf seiner Seite zu haben. Das ist in diesem Kapitalpunkte z. B. nicht der Fall; denn unseres Wissens hat bisher nur ein einziger Katholik es gewagt, dem Staate das Recht zuzusprechen, durch Gesetz ein Lohnminimum zu bestimmen. Was immer der verehrte Abgeordnete sagen mag, keine der 18 oder 20 Provincialversammlungen, die in der Zeit vom November bis zum Juni zusammentraten, hat etwas Aehnliches angenommen. Wir sind ganz und gar entschlossen, Front zu machen gegenüber dem Socialismus, insbesondere dem Staatssocialismus, dem gefährlichsten von allem. Nicht indem man einen Irrthum hegt, darf man sich schmeicheln, die socialen Fragen zu lösen." [1]

Ohne Zweifel hat Msgr. Freppel in vielen Punkten recht. So bekennen wir uns auch nicht zu jener Auffassung, welche den Lohn als „gerechte Compensation für einen Verzicht des Arbeiters auf den aus seiner Arbeit erwachsenden Profit" hinstellt. Der Arbeiter, der in fremdem Dienste steht, hat

[1] Graf de Mun bestritt, jene Forderung aufgestellt zu haben.

kein Eigenthumsrecht an dem Product und an dem Profit, und darum kann er auch nicht darauf Verzicht leisten. Ferner stehen der gesetzlichen Festlegung eines Minimallohnes für ein ganzes Land mindestens praktisch bedeutsame Bedenken entgegen. Endlich ist nicht jeder moralische Zwang, der aus irgend einer Nothlage erwächst, hinreichend, um die Giltigkeit der Verträge unmittelbar zu vernichten. Aber die Folge eines solchen Zwanges und einer solchen Noth kann es sein, daß die Vertragschließenden Bedingungen eingehen, welche in sich selbst verwerflich, physisch oder moralisch unmöglich sind. Mittelbar wird also ohne Zweifel auch die Zwangslage des Arbeiters immerhin auf die Giltigkeit des Vertrages Einfluß haben können. Oder darf man heute etwa nicht von einer Zwangslage des Arbeiters sprechen?

„Dem vereinzelten Arbeiter gegenüber", sagt Jos. Edmund Jörg[1], „ist der Arbeitbieter als Kapitalist immer eine Collectivperson, und er hat einen mächtigen Bundesgenossen an dem Hunger; gelingt es dem Arbeiter nicht, diesem Alliirten des Unternehmers eine gleich starke Allianz durch eine Coalition auf seiner Seite entgegenzustellen, so wird sein formelles Recht, ein bestimmtes Angebot anzunehmen oder nicht, zur reinen Illusion; er muß seine Arbeit verkaufen um jeden Preis, wenn er nicht verhungern will. Der Einzelarbeiter kann demnach seinerseits ein Angebot gar nicht reguliren, sondern dies kann nur die Gesamtheit seiner Mitgewerker im Verein vollbringen. Mit andern Worten: solange nur die vereinzelte Arbeitskraft dem Unternehmer gegenübersteht, muß dieselbe verkaufen um jeden Preis; sie ist also nicht frei, sondern dem willkürlichsten Drucke preisgegeben. Das Recht der Arbeitseinstellung ändert daran nichts; es muß vielmehr als nothwendiges Complement das Recht der Coalition hinzukommen. Der Arbeiter muß das Recht haben, mit seinesgleichen sich zu vereinigen, damit er durch die Anzahl das gleiche Gewicht gewinne, welches der mit Kapital ausgestattete und mit dem Hunger verbündete Arbeitgeber an und für sich besitzt. Dann erst sind die

[1] Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland (Freiburg 1867) S. 57 ff.

Bedingungen zwischen der Arbeitskraft und dem Kapital ungefähr gleich. Ich sage ungefähr; denn außerdem kann der Arbeiter unter allen Umständen nach dem Recht des Stärkern helotisirt werden. Die Coalition ist das einzige Vertheidigungsmittel und die Waffe, deren der Arbeiter gegen willkürliche Unterdrückung fähig ist; sie ist der einzige Weg oder wenigstens die unerläßliche Vorbedingung, um dem gepriesenen Gesetz von Angebot und Nachfrage statt einer — so sagt Herr Professor V. A. Huber in Wernigerode — wie bisher meist illusorischen, wo nicht trügerischen, eine wirkliche und ehrliche Wirksamkeit zu sichern. — Man hat eingewendet, der Arbeitgeber stehe ja gleichfalls unter dem Bann jenes Naturgesetzes von Angebot und Nachfrage, und um ganz sicher zu gehen, brauche man nur auch den Arbeitgebern (wie dies früher den Arbeitern gegenüber der Fall war) den Zusammentritt zur Verabredung über Lohnsätze, Arbeitszeit u. s. w. staatspolizeilich zu verbieten. In der That ist dies die Anschauung des liberalen Oekonomismus, aber zugleich einer seiner Hauptirrthümer. Aus dem einfachen Grunde, weil der Arbeitgeber immer schon eine Coalition von Kräften an sich bildet; er hat und besitzt, er kann daher warten, während die andern nicht haben und nicht besitzen, daher auch nicht warten können. Der Arbeitgeber bedarf keiner Coalition; bedürfte er aber einer, so könnte er sie mit zwei oder dreien seinesgleichen bei einer Tasse Thee vollkommen ausgiebig herstellen, ohne daß irgend ein Gesetz der Welt ihn zu fassen vermöchte. Dem Unternehmer gegenüber als der Personification gesammelter Kraft steht der vereinzelte Arbeiter als verlorener Mann da. Herr Huber gebraucht dafür ein sehr treffendes Bild: ‚Wenn der Nachbar, dem ich seinen Acker abkaufen will, am Ertrinken ist, und ich ihn nur unter der Bedingung rette, daß er sich mit meinem Preise begnügt, so ist dies alles, was man will, nur kein ehrlicher Handel nach Angebot und Nachfrage.‘[1] — Ja noch mehr, der Arbeitgeber, in dem gesellschaftlichen Zusammenhange mit seinesgleichen, besitzt eine solche Stärke gegenüber seinen Arbeitern, daß keine Coalition der größtmöglichen Zahl der letztern ihn zu überwältigen vermöchte, wenn nicht andere Umstände und Rücksichten dazwischen treten. Daher kommt es, daß die meisten Coalitionen zur Arbeitseinstellung den

[1] V. A. Huber, Ueber Arbeiter-Coalitionen (Berlin 1865) S. 29. — Dr. K. Munding, V. A. Hubers ausgewählte Schriften (Berlin 1895) S. 541 ff.

Arbeitern schwere Verluste einbringen, und viele derselben mit nachhaltigem Schaden ohne irgend einen Erfolg unterliegen. Nichtsdestoweniger bleibt die Coalition der unentbehrliche Regulator. Man muß nicht so fast fragen, welche Erhöhung der Löhne oder andere Verbesserungen für die Arbeiter, z. B. Abminderung der Arbeitszeit, durch die einzelnen Strikes erreicht worden seien; *man muß vielmehr fragen, welches die Lage der Arbeiterwelt wäre ohne das Dasein und die stete Drohung der Coalition und der Arbeitseinstellung?* Wie würde das englische Arbeitervolk abgelohnt worden sein, wenn es sich nicht durch großartige Anwendung des Coalitionsrechtes (Trades' Unions) Schritt für Schritt so verzweifelt gegen die äußerste Ausbeutung gewehrt hätte? Und welchen Einfluß hätten niedrige und sinkende Arbeitslöhne in England sofort weiter auf die Lage der Arbeiter in allen Theilen der Welt ausgeübt? — Das scheint uns ein sehr wichtiger Gesichtspunkt, den uns Herr Huber[1] in vollkommen durchsichtiger Weise erläutert wie folgt: ‚Es fehlt nicht an sehr gewichtigen Anzeichen und Zeugnissen, woraus hervorgeht, daß die Nachtheile, welche auch bei dem günstigsten Ausgange eines Strikes für die Arbeitgeber nicht ausbleiben, groß genug sind, um die Furcht vor einem solchen Kampfe bis zu einem gewissen Punkt als eine Schranke gegen allzu schreienden Mißbrauch der Vortheile wirken zu lassen, welche das ganze Verhältniß dem Arbeitgeber gegen den Arbeiter gewährt. ... Erfahren wir auch sicher genug, wie da und dort eine Arbeitercoalition vergebens eine Lohnveränderung zu ihrem Vortheil zu erzwingen versucht hat, so kann begreiflich selten oder nie zu Tage treten, wie oft eine Verminderung des Lohnes oder sonstige Erschwerung der Arbeitsbedingungen unterblieben ist, weil man den durch einen Strike auch besten Falls zu erwartenden Schaden aller Art höher anschlug als den aus jener Veränderung zu hoffenden Vortheil.'"

Das Gesagte genügt, um darzuthun, wie in der That der isolirte Arbeiter bei Abschluß des Arbeitsvertrages sich dem Unternehmer gegenüber vielfach in einer Zwangslage befindet. Zur theilweisen Beseitigung dieser Zwangslage ist die gesetzlich anerkannte und mit Corporationsrechten auszustattende Coalition ein geeignetes Mittel. Aber auch die Coalition kann

[1] A. a. O. S. 25.

verderblich wirken. Insbesondere bleibt der Strike — er mag immerhin unter Umständen gerecht sein — ein zweischneidiges Schwert[1]. Vernehmen wir darüber die Ansicht Leos XIII.[2]:

„Nicht selten greifen die Arbeiter zu gemeinsamer Arbeitseinstellung, um gegen die Lohnherren einen Zwang auszuüben, wenn ihnen die Anforderungen zu schwer, die Arbeitsdauer zu lang, der Lohnsatz zu gering scheint. Dieses Vorgehen, das in der Gegenwart immer häufiger wird und immer weitern Umfang annimmt, fordert die öffentliche Gewalt auf, Gegenwehr zu ergreifen; denn die Ausstände gereichen nicht bloß den Arbeitgebern mitsamt den Arbeitern insgemein zum Schaden, sie benachtheiligen auch empfindlich Handel und Industrie, überhaupt den ganzen öffentlichen Wohlstand. Außerdem geben sie erfahrungsmäßig Anlaß zu Gewaltthätigkeiten und Unruhen und stören so den Frieden im Staate. Demgegenüber ist diejenige Art der Abwehr am meisten zu empfehlen, welche durch entsprechende Anordnungen und Gesetze dem Uebel zuvorzukommen trachtet und sein Entstehen hindert durch Beseitigung jener Ursachen, die den Conflict zwischen den Anforderungen der Brodherren und der Arbeiter herbeizuführen pflegen."

Mit andern Worten: Die öffentliche Gewalt soll durch entsprechende Anordnungen und Gesetze, insbesondere dadurch, daß sie die heute noch auf Privatinitiative beruhenden Organisationen der Arbeiter und Unternehmer in geordnete öffentlich-rechtliche Bahnen lenkt und eine festere Gestaltung des Einigungs- und Schiedswesens erstrebt, dafür Sorge tragen, daß bezüglich der Arbeitsdauer und des Lohnsatzes keine ungerechten Forderungen seitens der Vertragschließenden gestellt werden. Msgr. Freppel konnte gegen diese Forderung nichts einwenden; denn, wie sein Biograph sehr gut bemerkt, der Staat galt ihm ja nicht bloß als ein bewaffneter Zeuge, der nur die Aufgabe hat, die unter seinen

[1] Vgl. hierzu A. Lehmkuhl, Arbeitsvertrag und Strike (2. Heft der „Socialen Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" [3. Aufl., Freiburg 1895]) S. 40 ff.

[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 54 (55).

Augen getroffenen Vereinbarungen festzustellen und auszuführen, ohne daß es demselben erlaubt wäre, deren Bedingungen zu prüfen[1]. Sind diese Bedingungen ungerecht, so wird der Staat einem solchen Vertrage nicht die volle Rechtskraft zuerkennen können bezw. dem einseitigen Antrage des Arbeiters auf Auflösung des Contractes Gehör schenken müssen. Hat der Arbeiter unter dem Druck seiner Nothlage Bedingungen zugestimmt, die unvereinbar sind mit seinen natürlichen Pflichten, so wird auch vor dem Staate ein solcher Vertrag unter Umständen als ungiltig anzusehen sein.

6. Wer unsern Ausführungen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, dürfte wohl zu dem Ergebniß gelangt sein, daß Msgr. Freppel die Grenzen für das Eingreifen der Staatsgewalt in das Arbeitsverhältniß in manchen Punkten *etwas zu enge* gezogen hat. So kämpft er z. B. gegen die gesetzliche Fixirung eines Minimallohnes; aber Msgr. Freppel thut dies in einer Weise, daß wenigstens nicht mit der nöthigen Klarheit zu Tage tritt, ob er zur vollen Rechtsgiltigkeit des Arbeitsvertrages unter normalen Verhältnissen die Gewährung eines absoluten Minimallohnes fordere oder nicht. Heute kann über diese Frage für uns ein Zweifel nicht mehr möglich sein, nachdem Leo XIII. erklärt hat, daß für die Staatsgewalt ein gerechter Grund zum Einschreiten vorhanden sei, wenn der *Lohn* die absolute *Minimalgrenze* nicht erreicht, d. h. den nothwendigen Unterhalt nicht gewährt.

„Da der Lohnsatz vom Arbeiter angenommen wird," heißt es in dem Rundschreiben über die Arbeiterfrage[2], „so könnte es scheinen, als sei der Arbeitgeber nach erfolgter Auszahlung des Lohnes aller weitern Verbindlichkeiten enthoben. Man könnte meinen, ein Unrecht läge nur dann vor, wenn entweder der Lohnherr einen Theil der Zahlung zurückbehalte, oder der Arbeiter nicht die vollständige Leistung

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 393.

[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 60 (61) f.

verrichte, und einzig in diesen Fällen sei für die Staatsgewalt ein gerechter Grund der Dazwischenkunft vorhanden, damit nämlich jedem das Seine zu theil werde. — Indes diese Schlußfolgerung kann nicht vollständigen Beifall finden; der Gedankengang weist eine Lücke auf, indem ein wesentliches hierher gehöriges Moment übergangen wird. Es ist das folgende: Arbeiten heißt seine Kräfte anstrengen zur Beschaffung des Lebensunterhaltes und zur Besorgung aller irdischen Bedürfnisse. ‚Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod verzehren.'[1] Zwei Eigenschaften wohnen demzufolge der Arbeit inne: sie ist persönlich, insofern die bethätigte Kraft und Anstrengung persönliches Gut des Arbeitenden ist; und sie ist nothwendig, weil sie den Lebensunterhalt einbringen muß, und eine strenge natürliche Pflicht die Erhaltung des Daseins gebietet. Wenn man nun die Arbeit lediglich, soweit sie persönlich ist, betrachtet, wird man nicht in Abrede stellen können, daß es im Belieben des Arbeitenden steht, in jeden verringerten Ansatz des Lohnes einzuwilligen; er leistet eben die Arbeit nach persönlichem Entschluß und kann sich auch mit einem geringen Lohne begnügen oder gänzlich auf denselben verzichten. Anders aber stellt sich die Sache dar, wenn man die andere unzertrennliche Eigenschaft der Arbeit mit in Erwägung zieht, ihre Nothwendigkeit. Die Erhaltung des Lebens ist die nothwendige Pflicht eines jeden. Hat jeder ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden, so ist hinwieder der Dürftige hierzu auf die Händearbeit nothwendig angewiesen. Wenn also auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt doch immerhin eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Noth oder um einem schlimmern Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch."

Ebenso wird man heute gegen die gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit auch für erwachsene männliche Arbeiter nicht

[1] 1 Mos. 3, 17. 19.

mehr einwenden, die Staatsgewalt überschreite hiermit ihre Competenz und greife unbefugterweise in das private Gebiet ein. Leo XIII. spricht sich darüber folgendermaßen aus[1]: „Was den Schutz der irdischen Güter des Arbeiterstandes angeht, so ist vor allem jener unwürdigen Lage ein Ende zu machen, in welche derselbe durch den Eigennutz und die Hartherzigkeit von Brodherren versetzt ist, welche die Arbeiter maßlos ausbeuten und sie nicht wie Menschen, sondern als Sache behandeln. Die Gerechtigkeit und die Menschlichkeit erheben Einsprache gegen Arbeitsforderungen von solcher Höhe, daß der Körper unterliegt und der Geist sich abstumpft. Wie im Menschen alles seine Grenzen hat, so auch die Leistungsfähigkeit bei der Arbeit, und über die Schranken seines Vermögens kann man nicht hinausgehen. Die Arbeitskraft steigert sich freilich bei Uebung und Anspannung, aber nur dann verspricht sie die wirklich zukömmliche Leistung, wenn zur rechten Zeit für Unterbrechung und Ruhe gesorgt ist. In Bezug auf die tägliche Arbeitszeit muß also der Grundsatz gelten, daß sie nicht länger sein darf, als es den Kräften der Arbeiter entspricht. Wie lange die Ruhe aber dauern müsse, das richtet sich nach der Art der Arbeit, nach Zeit und Ort, nach den körperlichen Kräften. Berg- und Grubenarbeiten erfordern offenbar größere Anstrengung als andere und sind mehr gesundheitsschädlich; für sie muß also eine kürzere Durchschnittszeitdauer angesetzt werden. Gewisse Arbeiten sind ebenso in der einen Jahreszeit je nach den Gegenden kaum durch kurze Frist ausführbar, während sie in der andern Zeit keine Schwierigkeit schaffen. Endlich was ein erwachsener, kräftiger Mann leistet, dazu ist eine Frau oder ein Kind nicht im stande. Die Kinderarbeit insbesondere erheischt die menschenfreundlichste Fürsorge. Es wäre nicht zuzulassen, daß Kinder die Werkstatt oder Fabrik beziehen, ehe Leib und Geist zur gehörigen Reife gediehen sind. Die Entfaltung der Kräfte wird in den jungen Wesen durch vorzeitige Anspannung erstickt, und ist einmal die Blüthe des kindlichen Alters gebrochen, so ist es um die ganze Entwicklung in traurigster Weise geschehen. Ebenso ist durchaus zu beachten, daß manche Arbeiten weniger zukömmlich sind für das weibliche Geschlecht, welches überhaupt für die häuslichen Verrichtungen eigentlich berufen ist. Diese letztere Gattung von Arbeit gereicht dem Weibe zu einer Schutzwehr seiner Würde, erleichtert die gute Erziehung der Kinder und befördert das häusliche Glück. Im allgemeinen aber ist daran

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 58 (59) f.

festzuhalten, daß den Arbeitern so viel Ruhe zu sichern sei, wie zur Herstellung ihrer bei der Arbeit aufgewendeten Kräfte nöthig ist; denn die Unterbrechung der Arbeit hat eben den Ersatz der Kräfte zum Zwecke. Bei jeder Verbindlichkeit, die zwischen Brodherren und Arbeitern eingegangen wird, ist ausdrücklich oder stillschweigend die Bedingung vorhanden, daß die oben genannte doppelte Art[1] von Ruhe dem Arbeiter gesichert sei. Eine Vereinbarung ohne diese Bedingung wäre sittlich nicht zulässig, weil die Preisgabe von Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst von niemand gefordert und von niemand zugestanden werden kann."

7. Ueberblicken wir noch einmal die von Msgr. Freppel vorgetragene Lehre, so gestehen wir: dieselbe enthält so viel bedeutsame Wahrheiten, daß wir lebhaft bedauern, nicht in allen Anwendungen der allgemeinen Principien auf Detailfragen mit dem von uns hochverehrten Kirchenfürsten übereinstimmen zu können. Msgr. Freppel bezeichnete den Rechtsschutz als Hauptaufgabe der Staatsgewalt. Aber er war weit entfernt, die Aufgaben der öffentlichen Gewalten auf den bloßen Rechtsschutz im Sinne des Manchesterthums zu beschränken. Im Gegentheile bekämpfte der Bischof von Angers mit uns die Excesse des Individualismus, die schrankenlose Freiheit und Concurrenz. Mit aller Entschiedenheit forderte er vom Staate den besondern Schutz der Schwachen. Er bezeichnete es sodann als „die wahre Aufgabe des Staates, zu ermuthigen, zu begünstigen, anzutreiben, sogar zu leiten, nämlich die individuelle und collective Thätigkeit der Bürger zu leiten im Hinblick auf die allgemeinen Zwecke der Gesellschaft und im Interesse aller"[2]. Das Wohl und das Interesse aller ist also für Msgr. Freppel Zweck der staatlichen Gesellschaft, und der Staatsgewalt liegt

[1] Kurz vorher ist in der Encyklika (officielle Ausgabe S. 56 [57] f.) die Rede von der Sonntagsruhe.

[2] Vgl. die Rede Msgr. Freppels vom 24. October 1890 bei *Cornut* l. c. p. 392 s.

es ob, für die Verwirklichung dieses Zweckes negativ und positiv einzutreten. Was Msgr. Freppel tadelte, das war die Uebertreibung der Rechte des Staates auf Kosten der menschlichen Persönlichkeit, der natürlichen und freien Corporationen, der Familie und der Kirche. Er sah, wie auf dem Gebiete der Schule in Frankreich der Socialismus bereits die Herrschaft errungen, und der „Staat" sich ein Bildungs- und Unterrichtsmonopol angemaßt hat, für welches jede rechtliche Unterlage fehlt. Er fürchtete daher mit Recht, daß jener socialistische Zug, der unverkennbar die Zeit beherrscht, auch auf dem wirtschaftlichen Gebiete die bürgerliche Freiheit schwer schädigen oder gar vernichten möchte. Darum gerade betonte Msgr. Freppel mit aller Entschiedenheit den unanfechtbaren Grundsatz, daß der Staat sich auf jene allgemeinen Dienste und Einrichtungen beschränken müsse, für welche die bürgerliche Initiative nicht ausreichen könne. Ganz besonders aber glaubte Msgr. Freppel manchen der heutigen vom Liberalismus und dessen Irrthümern beherrschten Regierungen gegenüber zur Vorsicht mahnen zu müssen. Der Liberalismus hat ja in der That von Anfang an bis zur Stunde sich als charakterlos erwiesen, die Freiheit auf seine Fahne geschrieben und dafür die Knechtschaft den Völkern gebracht. Darum ist ohne Zweifel großes und tiefes Mißtrauen liberalen Regierungen gegenüber — auch wenn sie sich „conservativ" nennen — wohl am Platze. Man wird sich insbesondere zu hüten haben, denjenigen discretionäre Gewalten zu geben, welche dieselben zum Schaden der bürgerlichen Freiheit, zur Verfolgung der Kirche und ihrer Institutionen mißbrauchen werden. Andererseits darf man jedoch nicht durch jenes Mißtrauen sich dazu verleiten lassen, der Staatsgewalt Rechte und Pflichten abzusprechen, die aus dem natürlichen Zweck der staatlichen Gesellschaft und aus dem Wesen der staatlichen Autorität sich von selbst ergeben.

8. Indessen hat, wie gesagt, die Anschauungsweise Msgr. Freppels und manche Aeußerung des verdienstvollen Kirchenfürsten den Anlaß zu lebhaften Controversen geboten. Man stritt für und gegen das Eingreifen des Staates in das wirtschaftliche Leben überhaupt und in diesem oder jenem Punkte insbesondere. Daß hierbei auf beiden Seiten gefehlt und auf beiden Seiten manches behauptet wurde, was weniger begründet war, versteht sich leicht.

Es wurden die widerstreitenden Parteien mit dem Namen zweier „Schulen" bezeichnet, der „Schule von Angers" und der „Schule von Lüttich", so benannt nach den in beiden Städten abgehaltenen Congressen. Man wird vor allem die Anhänger der Schule von Angers gegen den Vorwurf „manchesterlicher Gesinnung" in Schutz nehmen müssen. In der That, eine solche Anklage steht im Widerspruche mit der christlichen Nächstenliebe und mit der Gerechtigkeit. Sie kann selbst als unüberlegte Aeußerung unbewachter Leidenschaft kaum entschuldigt werden. Nein, beide Schulen verurtheilen den extremen Individualismus; sie verwerfen das liberale Manchesterthum, welches das wirtschaftliche Leben dem „naturgesetzlichen" Wirken des Eigennutzes überantwortete. Ebenso stimmen beide Schulen in der Verurtheilung des demokratischen Socialismus und auch — soweit man ganz richtig unter Staatssocialismus eine directe und principiell unbeschränkte Leitung des Eigenthums und des socialen und wirtschaftlichen Lebens durch den Staat versteht — in der Verwerfung des Staatssocialismus überein. Wir mißbilligen es daher ebenso entschieden, wenn man der Schule von Lüttich den Vorwurf „staatssocialistischer" Tendenzen macht, wie wenn man die Schule von Angers als „manchesterlich" bezeichnet. Das sind ungerechte und lieblose Verzerrungen des wahren Sachverhaltes, die keinem Gegner gegenüber zur Anwendung kommen sollten. Die Anhänger beider Schulen be-

tonen übereinstimmend, daß ohne individuelle Initiative, ohne christliche Liebesthätigkeit, vor allem aber ohne freie Entfaltung der kirchlichen Wirksamkeit eine Lösung der socialen Frage nicht zu erwarten stehe.

Die Streitfrage bezieht sich auf die Intervention des Staates, speciell in der Arbeiterfrage. Zwar wird diese Intervention von keiner Schule gänzlich verworfen. Allein es bestanden Meinungsverschiedenheiten darüber, wie weit dieselbe gehen dürfe. Leider hat sich dabei herausgestellt, daß vielleicht auch bezüglich des die staatliche Intervention beherrschenden und beschränkenden Princips eine Verschiedenheit der Ansichten vorlag.

„Intervention des Staates bloß zum Schutze der Rechte und zur Beseitigung von Mißbräuchen!" Dieses Wort des hochwürdigsten Bischofs Freppel bildete die Parole der Schule von Angers[1]. Msgr. Freppel hat jenes Wort über die Intervention des Staates ausdrücklich mit Rücksicht auf die Arbeiterfrage ausgesprochen. Es will uns nun scheinen — namentlich wenn wir seine oben entwickelten

---

[1] Msgr. Freppel sagte auf dem Congreß von Angers: Liberté individuelle, liberté d'association avec toutes ses conséquences légitimes, intervention de l'État limitée à la protection des droits et à la répression des abus: voilà, Messieurs, ma formule dans la question du travail. — Zu den Anhängern der Schule von Angers zählt man gewöhnlich außer Msgr. Freppel, Msgr. Turinaz, Claudio Jannet, P. Forbes, A. Rousset, P. Ludwig v. Besse, P. Caudron, Ch. Périn, P. Doyotte, Woeste u. s. w. — Die Ansichten dieser Schule wurden auf dem Congreß zu Angers und später in Lüttich ausgesprochen. Sie finden sich auch u. a. im 2. Bande der Revue cathol. des Institutions et du Droit, 1890. — Auf dem Standpunkte der Schule von Angers stehen ebenfalls die Anhänger Le Plays, die Unions de la paix sociale (Zeitschrift La Réforme sociale). — Desgleichen die Association des patrons du Nord.

Lehren damit vergleichen —, der hochwürdigste Bischof von Angers habe nur sagen wollen: dort, wo der Staat in Ausübung seiner Rechtsschutzpflicht intervenirt, sollte das staatliche Einschreiten nicht weiter gehen, als das Bedürfniß des Rechtsschutzes erheischt — ein Grundsatz, dem wir ohne Bedenken beistimmen können und den wir selbst oben[1] begründeten. Allein einzelne Vertreter der Schule von Angers haben mehr behauptet. Indem sie in dem Staate nur den *custos iusti* erblickten, glaubten sie hiermit den ganzen Zweck der staatlichen Gesellschaft und das die staatliche Intervention allseitig begrenzende Princip bezeichnet zu haben.

Diese Auffassung ist, wie von uns nachgewiesen wurde[2], absolut unhaltbar; sie steht im Gegensatz zu der allgemeinen Doctrin der katholischen Schulen und zu der von Leo XIII. vorgetragenen Lehre, der zufolge der Staatsgewalt die Pflicht obliegt, auch durch positive Veranstaltungen das Gemeinwohl zu fördern.

Ueberdies handelt es sich bei der Arbeiterschutzgesetzgebung in erster Linie sogar bloß um Fragen des staatlichen Rechtsschutzes. Um so auffallender muß daher hier das Widerstreben der Vertreter der Schule von Angers erscheinen. Sie fordern auf der einen Seite Schutz des Rechtes und verwerfen doch eine durchgreifende Socialgesetzgebung, welche gerade das rechtliche Verhältniß des industriellen Arbeiters zu seinem Herrn in wirksamer Weise regelt. Nahezu alles soll hier durch „Patronage“[3], Charitas, christliche und freie Corporationen der Arbeiter in die richtigen Bahnen gelenkt werden. — Aber ist die Lohnfrage nicht auch eine Rechtsfrage? Ist es kein

[1] Vgl. S. 489 f. [2] Vgl. S. 477 ff.

[3] Der Arbeitgeber soll „Patron“ und „Vater“ sein für seine Arbeiter in moralischer und materieller Hinsicht. Die Pflichten, welche er in dieser Hinsicht auf sich nimmt, sind jedoch keine Rechts-, sondern Liebespflichten.

Recht des Arbeiters, daß in der Fabrik sein Leben, seine Gesundheit nicht unnöthigerweise geschädigt und gefährdet werde? Werden nicht Rechte verletzt durch übermäßige Arbeitszeit, wo dem Arbeiter jene geistig-sittliche Bethätigung unmöglich gemacht wird, auf die er als Mensch, als Christ Anspruch machen kann?[1] — Und wenn man den Schutz der öffent-

[1] Vgl. Frhr. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 42 ff. Das Wiener „Vaterland" brachte im Jahre 1882, Nr. 22, einen Leitartikel über die Verhältnisse der im Dienste der Großkleiderhändler beschäftigten Arbeiter und constatirte, daß damals der tägliche Arbeitsverdienst eines solchen Schneiders 36 Kreuzer, im besten Falle 47 Kreuzer betrug. „‚Dagegen ist nichts zu machen', sagt sowohl der liberale als der liberal-katholische Nationalökonom. ‚Der Arbeiter ist ein freier Mann; es steht bei ihm, für solchen Lohn zu arbeiten oder nicht.' — Gewiß, ‚es steht bei ihm'; er steht vor der Alternative, acut oder chronisch zu verhungern, und einer solchen Alternative gegenüber liegt es in der Natur des Menschen, daß er die letztere Alternative vorzieht; aber es will uns bedünken, als läge es in der Aufgabe der Gesellschaft und des Staates, ... es nicht zu dulden, daß überhaupt solche Alternativen gestellt werden. Soll dann die Freiheit des Arbeiters, die Freiheit des „Arbeitgebers" beschränkt werden, jene große Errungenschaft der Gegenwart? Allerdings! Denn eine Lebensbedingung wahrer Freiheit ist die Gerechtigkeit, und was hier allein helfen kann, das ist die Wiederaufnahme der Pflicht der Obrigkeit, über den gerechten Preis zu wachen, wenn sie anders den Namen einer Obrigkeit verdienen will. Ja, offen und rückhaltslos nennen wir dies eine Aufgabe der Obrigkeit, oder wie man sich jetzt auszudrücken beliebt, des Staates ..., und es kann uns in dieser Ueberzeugung der Umstand nicht im mindesten erschüttern, daß der Liberal-Katholicismus (ebenso wie das Manchesterthum) der Obrigkeit ihren ethischen und socialen Beruf abstreiten, den Staat zum Nachtwächterdienste erniedrigen will, weil etwa in Frankreich Gambetta und in Deutschland Bismarck die Zügel der Gewalt in Händen haben und sie beide die Katholiken malträtiren. Ein praktischer Mißbrauch der obrigkeitlichen Gewalt kann aber die theoretische Bedeutung der Obrigkeit nicht alteriren, und wir verharren daher unentwegt ... darauf, der Obrigkeit den hohen Beruf zuzuerkennen, welchen die

lichen Wohlfahrt gegenüber dem Privategoismus fordert, ist das keine Frage des Rechtes und der Gerechtigkeit?

Der Staat soll nur ein custos iusti und nicht ein definitor iusti sein. Ganz wohl! Auch wir erkennen den Staat nicht als definitor iusti im positivistischen Sinne, nicht als einzige Quelle des Rechtes an. Will man aber auch bestreiten, daß der Staat das Naturrecht genauer zu determiniren, allgemeine Sätze des Naturrechtes auf specielle Verhältnisse anzuwenden habe, daß er in gar manchen Fragen des Eigenthums, der Verjährung, des Erbrechts u. s. w. wirklich als definitor iusti thätig sein kann und thätig sein muß?

9. Die Kirche soll helfen! Sehr wohl! Aber wie kann sie das, wenn der Staat durch seine Gesetzgebung ihrer Wirksamkeit nicht die Wege ebnet, das Widerstreben schlechter Fabrikanten u. s. w. nicht überwindet? In beredten Worten haben die hochwürdigsten Bischöfe Korum von Trier und Fischer von Köln gerade diesen Gedanken auf dem Lütticher Congreß mit allem Nachdruck hervorgehoben.

„Wie? Die Kirche, die man an Händen und Füßen gefesselt," sagte Dr. Mich. Felix Korum, „die Kirche, der man alle ihre Mittel zur Thätigkeit genommen, die Kirche sollte diese kolossale Aufgabe versuchen, die Kirche sollte das thun in einer so kurzen Frist, da ja der Socialismus uns bedroht und das Feuer schon vor den Thoren lodert? Die Kirche könnte es vielleicht in einem Jahrhunderte zuwege bringen. Wie viele Zeit hat sie nicht gebraucht, um die Sklaverei zu beseitigen! Wie viele Jahrhunderte hat sie nicht gebraucht, um die Hörigkeit abzuändern und die Bürger frei zu machen! Und Sie wollten, daß dieselbe heutzutage allein dieser Aufgabe die Stirne biete? Nein, die Kirche hat das Recht, die Unterstützung des Staates in Anspruch zu nehmen. So haben sich denn die deutschen Katholiken gesagt: Wir müssen das Reich Christi auf dieser Welt

---

Kirche, das Naturrecht und die Geschichte derselben beigelegt haben." — Ohne Zweifel ist das der richtige Standpunkt. Nur muß die Bezeichnung der Gegner als „liberalkatholisch" zurückgewiesen werden. Vgl. Vogelsang, Ges. Aufs. V, 225 f.

wiederherstellen; wir müssen das soziale Gebäude des Christenthums wieder aufführen. Aber die erste Bedingung dieser Wiederherstellung, dieser Wiederaufführung ist, daß die Kirche und der Staat, diese zwei göttlichen Gewalten, die eine natürlicher, die andere übernatürlicher Ordnung, miteinander Hand in Hand gehen und sich bei diesem heiligen Werke gegenseitig unterstützen.

„Im Heidenthum nahm der heilige Apostel Paulus keinen Anstand, zu erklären: ‚Caesarem appello!' ‚Ich lege Berufung ein an den Kaiser!' Er bestand auf seinem Rechte als römischer Bürger. Nun gut, auch wir haben gesagt: Der Kaiser hat die Hinterlage der Autorität, des Rechtes und der Wahrheit empfangen. Der Kaiser soll sich ins Mittel legen, es ist das seine Pflicht, er soll die Kirche in ihrem Werke der christlichen Wiedererneuerung unterstützen.

„Gestatten Sie mir, Ihnen ein Wort Montalemberts ins Gedächtniß zu rufen. Er sagte eines Tages, die christlichen Völker gleichen einem verlassenen Schiffe, und dieses Schiff wird nun von allen Sturmwinden gepeitscht. Er fügte bei: Warum habt ihr die Segel dieses Schiffes allen Winden ausgespannt, den Winden des Naturalismus, den Winden der ungläubigen Philosophie, den Winden des Aufstandes, und warum habt ihr sie einzig vor dem Hauche der Wahrheit, vor dem Hauche Gottes eingezogen?

„Wir verlangen, daß der Hauch Gottes wieder auf das Schiff des Staates einwirke; wir verlangen, daß dieser Hauch es dem Glücke zutreibe, das wir auf dieser Welt erwarten können.

„Man hat noch gesagt: Aber warum machen Sie den Arbeiter nicht christlich? Wenden Sie sich an ihn, das wird sehr leicht sein. Wenn der Arbeiter einmal christlich ist, wird die Gesellschaft sich umwandeln; denn der Arbeiter bildet die Masse, der Arbeiter bildet die Macht! Wenn alle diese Arbeiter sich von neuem unter die Fahne Christi scharen, wenn diese Arbeiter wieder kommen, um am Tische des Herrn niederzuknieen, dann wird die Gesellschaft umgewandelt sein. Das ist recht schön. Wo soll ich aber hingehen, um meinen Arbeiter zu suchen? Der hl. Paulus hat es uns gesagt: Fides ex auditu! Der Glaube pflanzt sich durch das Gehör ein. Einer muß predigen und der andere ihn anhören und verstehen. Die Industrie fesselt den Arbeiter von Montag morgens bis Sonntag abends; wo hat er da Zeit, mich anzuhören? Wie kann ich ihm die Wahrheit predigen?

„Wie? Ich muß den häuslichen Herd, der zertrümmert und vernichtet worden, wiederherstellen. Wenn ich das geheiligte Bild der

Mutter suche, und wenn ich verlange, daß dieses Schutzbild wache an der Wiege des Kindes, so finde ich die Wiege des Schutzes beraubt. Die Mutter muß sich einer undankbaren Arbeit opfern. Sie muß in die Fabrik gehen, wo man sie vom Morgen bis zum Abend festhält. Ich soll ihr von ihrem heiligen Berufe sprechen, und die Gesellschaft mit ihren Gesetzen, mit ihrer unbegrenzten Ausbeutung entreißt mir die Mutter. Ich, die Kirche, soll sie retten. Wie kann ich sie retten, wenn ich sie nicht treffen kann?

„Und das Kind, dieses schwache Geschöpf, das sich nicht vertheidigen kann? Dieses Kind, welches das Kind Christi ist und das der Herr segnete, dieses Kind, welches die Hoffnung der Zukunft ist, dieses Kind, das eine Seele hat, die schöner ist als die herrlichsten Münster, weil sie durch die Hand Gottes geziert und begabt wurde mit allen Reizen der Unschuld, wie kann ich zu demselben von Gott sprechen? Aber die Gesellschaft tritt da ein. Sie wird es mir vielleicht einige Stunden überlassen, bis zu zehn, bis zu zwölf Jahren; in der Stunde aber, wo sein Verstand sich entwickelt, wo sein Herz die väterliche Leitung der Kirche nöthig hätte, in diesem Augenblicke wird uns das Kind entrissen. Der Industrialismus wird es nehmen und der Maschine ausliefern.

„Dieses Kind wird daselbst sein vom Morgen bis zum Abend. Es wird den Fluch fühlen, der auf ihm lastet. Und dieses Kind wird Christum vergessen, wird alles vergessen. Es hat nur daran zu denken, wie es seinen Hunger stillen und von den Strapazen sich erholen kann, welche die Industrie ihm auferlegt hat. Ich habe mir sagen lassen, es gebe Kinder, welche 16 Stunden an der Maschine beschäftigt waren, und welche dann aus Mattigkeit und Erschöpfung vor derselben zu Boden fielen. Angesichts dieses derart ausgebeuteten Kindes, angesichts dieses Kindes, dem der Industrialismus das Blut aussaugt, die Gesundheit zerstört und die Seele vernichtet, soll ich als Priester nicht das Recht haben, dem Staate zu sagen: Auch du, auch du bist eine göttliche Gewalt? Ich verlange von dir, daß du mir dieses Kind gibst; es ist meine Sache, es zu erziehen, es zu unterrichten und einen Bürger daraus zu machen.

„Das haben sich die deutschen Katholiken gesagt. Sie haben in gerechten Dingen die Dazwischenkunft des Staates verlangt. Sie haben begriffen — ich habe es kurz vorher erwähnt —, daß selbst zu einer Zeit, wo der Staat sich ungerechter Gesetze bediente, um sie zu bedrücken, er doch immer noch der natürliche Vertheidiger der Gerechtigkeit geblieben, und wie sie nicht die Befugniß hätten, diesem

Staate in gerechten Dingen ihren Gehorsam zu verweigern, sie auch die Pflicht hätten, von ihm den Schutz für die Gerechtigkeit und Wahrheit zu fordern."

Wären alle Menschen so ehrenhafte, christliche Männer, wie die Anhänger der Schule von Angers es sind, gäbe es nur gerechte und vom Geiste des Christenthums erfüllte Fabrikanten, dann freilich bedürfte man der staatlichen Socialgesetzgebung nicht so sehr. Da dies jedoch leider durchaus nicht der Fall ist, so werden die katholischen Socialpolitiker fortfahren müssen, den Staat an seine Pflicht zu erinnern, die Rechte aller Menschen, auch der Arbeiter, in allgemein wirksamer Weise zu schützen und darum der Freiheit der Unternehmer diejenigen Schranken zu ziehen, ohne welche die Rechte der Arbeiter nicht verwirklicht werden können.

Die Schule von Lüttich bekennt sich in ihren maßvollen Vertretern zu denselben Grundsätzen, die von der katholischen Socialpolitik nahezu in der ganzen Welt verfochten werden. Sie fordert vom Staate klar und consequent nicht nur den Schutz der individuellen Rechte, sondern auch der Rechte der Gesamtheit, positive Förderung des Gemeinwohles, Unterordnung der individuellen Interessen und der individuellen Thätigkeit unter die Zwecke des Ganzen. Diese Unterordnung und Hinleitung soll die Staatsgewalt nicht durch directe Eingriffe in die wirtschaftliche Sphäre bewirken, sondern sie soll auf dem Wege der Gesetzgebung die Harmonisirung der Freiheit mit der Ordnung, der individuellen Interessen mit dem Gemeinwohle bewirken. „Vertheidigung der Schwachen, Leitung der Starken", das sind die beiden Hauptpunkte, in welche Liberatore die Einwirkung der Regierung auf die Volkswirtschaft zusammenfaßt[1].

[1] Als Vertreter der Schule von Lüttich können genannt werden: Cardinal Langénieux, Msgr. de Cabrières, Comte de Mun und die

10. Ueber die Stellung Leos XIII. zu der behandelten Streitfrage dürfte unseres Erachtens kaum ein Zweifel möglich sein. Wir wollen von den übrigen päpstlichen Rundschreiben, in welchen der Heilige Vater sich über den Staatszweck und die Aufgaben der Staatsgewalt äußert, hier völlig absehen und uns lediglich auf die Encyklika Rerum novarum beschränken. Der Papst behauptet, daß bei Lösung der Arbeiterfrage die Kirche der hauptsächlichste Factor sei. Ebenso verkennt er keineswegs die Bedeutung der individuellen Initiative. Er fordert vielmehr von den Arbeitern und den Arbeitgebern eine energische Selbstbethätigung, wozu ja auch das eigene Interesse dieselben drängen muß. Doch ebenfalls der Staat wird

---

Mitglieder des Oeuvre des cercles catholiques, Marquis de La-Tour-du-Pin, Comte de Ségur-Lamoignon, Abbé de Pascal, P. Antoine S. J. u. s. w.; in Belgien: Msgr. Doutreloux, Abbé Pottier, Helleputte, A. Verhaegen, Beernaert u. s. w. — In Frankreich vertritt namentlich die Zeitschrift L'Association catholique diese Richtung. — In Italien unter andern M. Liberatore S. J., Grundsätze der Volkswirtschaft. Deutsch von Graf Kuefstein (Innsbruck 1891) S. 291. Die Civiltà Cattolica (1891) nimmt ebenfalls für die Staatsgewalt das unbestreitbare Recht in Anspruch, innerhalb der richtigen Grenzen einen Einfluß auf die Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens und der Arbeit auszuüben: „Obwohl die Arbeit wesentlich der Domäne des Privatlebens angehört, so steht sie gleichwohl nicht weniger in vielfacher Beziehung zum öffentlichen Leben. Ein gedeihlicher Fortschritt und der Reichthum des Landes hängen davon ab, Dinge, die der Staat nicht gleichgiltig behandeln und vollständig der Privatinitiative überlassen kann. ... Man sagt, der Staat habe die Pflicht, der Gerechtigkeit Achtung zu verschaffen. Allein das genügt nicht. Er muß überdies, um alle seine Aufgaben zu erfüllen, das gesellschaftliche Wohl befördern. Dieses aber hängt nicht bloß von der Gerechtigkeit ab, sondern noch von einer Menge anderer Momente, die ihrerseits wieder in Abhängigkeit von der Arbeit stehen." — Denselben Standpunkt vertreten in Deutschland, Oesterreich, der Schweiz: v. Hertling, Hitze, Eugen Jäger, A. M. Weiß O. Pr., v. Vogelsang, Eberle, Ebenhoch, Prinz Liechtenstein, Costa-Rossetti S. J., Biederlack S. J., die „Stimmen aus Maria-Laach", Lehmkuhl S. J., v. Hammerstein S. J., Cathrein S. J., Th. Meyer S. J. u. s. w.

als ein hervorragender Factor bei Lösung der Arbeiterfrage vom Heiligen Vater anerkannt. Was aber von der Arbeiterfrage im besondern gilt, das behält auch seine Geltung für die ganze sociale Frage.

Nachdem Leo XIII. die verderbliche Lehre des Socialismus durch Darlegung der naturrechtlichen Grundlagen des Privateigenthums widerlegt hat, bezeichnet er die Mittel, vermöge welcher die überall begehrte Abhilfe in der mißlichen Lage des arbeitenden Standes erlangt werden könne[1]. „Mit voller Zuversicht treten Wir an diese Aufgabe heran und im Bewußtsein, daß Uns das Wort gebührt. Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden; aber da die Hut der Religion und die Leitung der kirchlichen Kräfte und Mittel vor allem in Unsere Hände gelegt sind, so könnte das Stillschweigen eine Verletzung Unserer Pflicht scheinen. Allerdings ist in dieser wichtigen Frage auch die Thätigkeit und Anstrengung anderer Factoren unentbehrlich; Wir meinen die Fürsten und Regierungen, die besitzende Klasse und die Arbeitsherren, endlich die Arbeiter selbst, um deren Los es sich handelt. Aber Wir sagen mit allem Nachdrucke: Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, so werden alle menschlichen Bemühungen vergeblich sein; denn die Kirche ist es, welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren verkündet, unter deren kräftigem Einfluß der Streit sich beilegt oder wenigstens seine Schärfe verlieren und mildere Formen annehmen muß; sie ist es, die den Geistern nicht bloß Belehrung bringt, sondern auch mit Macht auf eine den christlichen Vorschriften entsprechende Regelung der Sitten bei jedem Einzelnen hinwirkt; die Kirche ist ohne Unterlaß damit beschäftigt, die sociale Lage der niedern Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben; sie ist endlich von Verlangen beseelt, daß die Kräfte und Bestrebungen aller Stände sich zur Förderung der wahren Interessen der Arbeiter zusammenthun, und hält ein Vorgehen der staatlichen Autorität auf dem Wege der Gesetzgebung, innerhalb der nöthigen Schranken für unerläßlich, damit der Zweck erreicht werde."

Im einzelnen legt Leo XIII. nun dar, wie die Kirche zur Lösung der Arbeiterfrage beitrage einmal durch ihre Lehre, insbesondere durch nachdrückliche Betonung der gegenseitigen Pflichten der Arbeitgeber und Arbeiter und durch den Hinweis auf das jenseitige Leben. „Nur wenn wir das künftige, unsterbliche Leben zum Maßstabe neh-

[1] Vgl. Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 24 (25) ff.

men, können wir über das gegenwärtige Leben unbefangen und gerecht urtheilen. Gäbe es kein anderes Leben, so würde eben damit der Begriff sittlicher Pflicht verloren gehen, und das irdische Leben würde zu einem dunkeln, von keinem Verstande zu entwirrenden Räthsel." [1] Im Lichte der Ewigkeit gewinnen Armut und Reichthum erst die rechte Beleuchtung. Sodann übt die Kirche einen großen Einfluß aus durch die sittlich-religiöse Erziehung der Menschen. „Ihr ganzes Arbeiten geht dahin, die Menschheit nach Maßgabe ihrer Lehre und ihres Geistes umzubilden und zu erziehen. Durch den Episkopat und den Clerus leitet sie den heiligen Strom ihres Unterrichtes in die weitesten Kreise des Volkes hinab, soweit immer ihr Einfluß gelangen kann. Sie sucht sodann in das Innerste der Menschen einzudringen und ihren Willen zu lenken, damit sich alle im Handeln nach Gottes Vorschriften richten. Gerade in Bezug auf diese innere Wirksamkeit, also an einem Punkte, auf den alles ankommt, entfaltet die Kirche eine siegreiche, ihr ausschließlich eigene Macht. Denn die Mittel, die ihr den Zugang zu den Herzen bahnen, hat sie von Jesus Christus selbst für diesen heiligen Zweck überkommen, es ruht in ihnen eine göttliche Kraft. Diese Mittel allein gelangen zum Innersten der Menschenbrust, und diese Macht allein führt den Menschen zum Gehorsam gegen seine Pflicht, zur Bezähmung der eigenen Leidenschaft, zu vollkommener Liebe Gottes und des Nächsten, zur Ueberwindung der vielen auf dem Wege der Tugend auftretenden Hindernisse." [2] Mit andern Worten: der Einfluß der Kirche erstreckt sich auf das Gewissen der Menschen, und darum ist sie wohl im stande, durch innere Umgestaltung des Menschen auch sein äußeres Verhalten zu ordnen.

Endlich trägt die Kirche zur Lösung der socialen Frage nicht wenig bei durch die Verkündigung und Uebung des Gesetzes der Liebe, durch ihr charitatives Wirken. Gewährt man der Kirche und ihren Institutionen die ihnen gebührende Freiheit und Unterstützung, so wird sich das Antlitz der Erde erneuern. „Zur Bestätigung dessen lohnt es sich, auf das Beispiel der Vergangenheit hinzuweisen. Wir heben nur eine Thatsache hervor, welche außer allem Zweifel steht, wenn wir sagen: Es war der Einfluß und das Walten der Kirche, wodurch die bürgerliche Gesellschaft von Grund aus erneuert

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 30 (31).
[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 38 (39) ff.

wurde; die höhern socialen Kräfte, die ihr eigen sind, haben die Menschheit auf die Bahn des wahren Fortschrittes erhoben, ja vom Untergange wieder zum Leben erweckt; sie haben durch die christliche Erziehung der Völker eine Entwicklung herbeigeführt, welche alle frühern Culturformen weit übertrifft und in alle Zukunft nicht durch eine andere übertroffen werden wird. Diese Wohlthaten haben die hochheilige Person Jesu Christi zu ihrer Urquelle und zu ihrem Endzwecke; wie die Welt dem Gottmenschen alles verdankt, so bezieht sich alles Gute auf ihn als Zielpunkt der Dinge zurück. Das Leben Jesu Christi durchdrang den Erdkreis, nachdem das Licht des Evangeliums aufgegangen und das große Geheimniß von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung unseres Geschlechtes verkündet war; es drang zu allen Völkern, allen Klassen, und gründete in ihnen den christlichen Glauben und dessen sittliche Vorschriften. Es ergibt sich hieraus mit Nothwendigkeit, daß, wenn man ein Heilmittel für die menschliche Gesellschaft sucht, dasselbe nur in der christlichen Wiederherstellung des öffentlichen und privaten Lebens beruht. — Denn es ist ein bekanntes Axiom, daß jedwede Gesellschaft, um innere Erneuerung zu gewinnen, zu ihrem Ursprung zurückkehren muß. Die Vollkommenheit jeder Vereinigung besteht ja eben darin, zu erstreben und zu erzielen, was beim Ursprunge als Zweck gesetzt wurde; durch das Streben nach diesem Ziele muß das entsprechende Leben in den gesellschaftlichen Körper kommen. Abweichen vom Ziele ist gleichbedeutend mit Verfall, Rückkehr zu demselben bedeutet Heilung. Dies gilt vom ganzen Körper des Staates, und es gilt ebenso von der bei weitem zahlreichsten Klasse von Staatsbürgern, dem Arbeiterstande." [1]

Wie entschieden nun auch der Heilige Vater wiederholt ausdrücklich jede ungebührliche Einmischung der Staatsgewalt in Angelegenheiten des privaten Lebens, der Familie, des Eigenthums zurückweist, so erklärt er doch nicht minder bestimmt, daß es die Pflicht des Staates sei, für das Gemeinwohl des Ganzen wie auch für das Wohl der einzelnen Stände negativ und positiv einzutreten.

Vernehmen wir die Worte des Heiligen Vaters noch einmal im Zusammenhange [2]: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß zur Lösung der socialen Frage zugleich alle menschlichen Mittel in Bewegung gesetzt werden müssen. Alle, die es irgend berührt, müssen je nach

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 40 (41) ff.
[2] Ebd. S. 44 (45) ff.

ihrer Stellung mitarbeiten. Und es gibt das Wirken der göttlichen Vorsehung, welche zu ihren Zielen die reichsten Mittel verwendet, gewissermaßen ein Vorbild; denn hängt der Ausgang von vielen Ursachen zugleich ab, so sehen wir, wie eben diese Ursachen sich zu einander gesellen zur Erzielung der Wirkung. Es handelt sich also zunächst darum, welcher Antheil bei der Lösung der Frage der Staatsgewalt zufalle. — Unter Staatsgewalt verstehen Wir hier nicht die zufällige Regierungsform der einzelnen Länder, sondern die Staatsgewalt der Idee nach, wie sie durch die Natur und Vernunft gefordert wird, und wie sie sich nach den Grundsätzen der Offenbarung, die Wir in der Encyklika über den christlichen Staat entwickelt haben, darstellt. Die Beihilfe also, welche vom Staate zu erwarten wäre, besteht zunächst und im allgemeinen in gesetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlstandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einsichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weisen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlstand verbürgt, das ist Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleiche Vertheilung der Lasten, Betriebsamkeit in Gewerbe, Industrie und Handel, günstiger Stand des Ackerbaues und ähnliches. Je umsichtiger alle diese Hebel benutzt und gehandhabt werden, desto gesicherter ist die Wohlfahrt der Glieder des Staates. — Hier eröffnet sich also eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klassen der Bevölkerung und insbesondere für die Lage der Arbeiter thätig sein soll; und geht er auf dieser Bahn voran, so ist durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge; denn nichts geht den Staat seinem Wesen nach näher an als die Pflicht, das Gemeinwohl zu befördern, und je wirksamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen thut, desto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Besserung der Arbeiterverhältnisse aufgesucht zu werden[1].

---

[1] Itaque per quos civitas regitur, primum conferre operam generatim atque universe debent tota ratione legum atque institutorum, scilicet efficiendo, ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae ultro prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat. Id est enim civilis prudentiae munus, propriumque eorum, qui praesunt, officium. Nunc vero illa maxime efficiunt prosperas civitates, morum probitas, recte atque ordine

„Es ist überdies die wichtige Wahrheit vor Augen zu behalten, daß der Staat für alle da ist, in gleicher Weise für die Niedern wie für die Hohen. Die Arbeiter sind vom naturrechtlichen Standpunkt nicht minder Bürger wie die Besitzenden, d. h. sie sind wahre Theile des Staates, die am Leben der aus der Gesamtheit der Familien gebildeten Staatsgemeinschaft theilnehmen, und sie bilden zudem, was sehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es also unzulässig ist, nur für einen Theil der Staatsangehörigen zu sorgen, den andern aber zu vernachlässigen, so muß der Staat durch öffentliche Maßregeln sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geschieht, so verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Richtig bemerkt in dieser Hinsicht der hl. Thomas: ‚Wie der Theil und das Ganze gewissermaßen dasselbe sind, so gehört das, was dem Ganzen gehört, auch gewissermaßen dem Theile an.'[1] Unter den vielen und wichtigen Pflichten also, die ein für das Wohl seiner Unterthanen besorgter Fürst zu erfüllen hat, ist es eine der ersten, daß er allen Klassen seiner Unterthanen denselben Schutz angedeihen lasse, in strenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die ‚vertheilende' genannt hat.

„Wenn auch alle Staatsangehörigen ohne Unterschied an den Leistungen für das Wohl des Staates sich zu betheiligen haben, indem ja alle die Vortheile der Staatsgemeinschaft genießen, so können sich

---

constitutae familiae, custodia religionis ac iustitiae, onerum publicorum cum moderata irrogatio, tum aequa partitio, incrementa artium et mercaturae, florens agrorum cultura, et si qua sunt alia generis eiusdem, quae quo maiore studio provehuntur, eo melius sunt victuri cives et beatius. — Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque *iure suo optimo*, neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenerit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias. Kann man klarer und schärfer ausdrücken, daß es eine Aufgabe der Staatsgewalt ist, nicht bloß das Recht zu schützen, sondern auch positiv die Wohlfahrt der Gesamtheit wie der einzelnen Stände zu fördern?

[1] *S. Thom.* 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2.

doch nicht alle im gleichen Grade betheiligen. Wie immer die Regierungsform wechseln mag, stets werden unter den Bürgern jene Standesunterschiede da sein, ohne die überhaupt keine Gesellschaft denkbar ist. Stets wird sich zum Beispiel ein Theil mit den Aufgaben des Staates selbst, mit der Gesetzgebung, der Rechtsprechung, der Verwaltung und den militärischen Angelegenheiten beschäftigen müssen; von selbst werden diese einen höhern Rang unter den Staatsangehörigen einnehmen, weil sie unmittelbar und in hervorragender Weise an dem Gemeinwohl arbeiten. Tragen die übrigen Bürger, z. B. die Gewerbetreibenden, nicht in diesem Maße zum öffentlichen Nutzen bei, so leisten jedoch auch sie offenbar der öffentlichen Wohlfahrt Dienste, wenn auch nur mittelbare. Allerdings besteht das Gemeinwohl vor allem in der Pflege von Rechtschaffenheit und Tugend, und es gehört zum Begriffe socialer Wohlfahrt, daß sie die Menschen besser mache. Aber *auch die Beschaffung der irdischen Mittel*, ‚deren Vorhandensein und Gebrauch zur Ausübung der Tugend unerläßlich ist'[1], fällt ebenso in den Bereich des Staates. Zur Herstellung dieser Mittel ist nun die Thätigkeit der niedern arbeitenden Klassen ebenso wirksam wie unentbehrlich. Ja es ist eigentlich die Arbeit auf dem Felde, in der Werkstatt, der Fabrik, welche im Staate Wohlhabenheit herbeiführt. Es ist also nur eine Forderung strengster Billigkeit, daß der Staat sich der Arbeiter in der Richtung annehme, ihnen einen entsprechenden Antheil am Gewinne der Arbeit zuzusichern; die Arbeit muß ihnen für Wohnung, Kleidung und Nahrung so viel abwerfen, daß ihr Dasein kein gedrücktes ist. Wenn der Staat somit, *wie es seine Pflicht ist*, zur *Hebung* der Lage des arbeitenden Standes *alles Thunliche* ins Werk setzt, so fügt er dadurch niemand Nachtheil zu; er nützt aber sehr der Gesamtheit, die ein offenbares Interesse daran hat, daß ein Stand, welcher dem Staate so nothwendige Dienste leistet, nicht im Elend seine Existenz friste.

„Der Bürger und die Familie sollen allerdings nicht im Staate aufgehen, wie gesagt wurde, und die Freiheit der Bewegung, soweit sie nicht dem öffentlichen Wohle oder dem Rechte anderer zuwider ist, muß ihnen gewahrt bleiben[2]. Indessen wirksame Schutzmaßregeln der

[1] *S. Thom.*, De reg. princip. I, c. 15.

[2] Bei Gelegenheit seines Jubiläums sagte Leo XIII. in einer Ansprache an die französischen Arbeiterpilger: „Freilich ist es nicht unumgänglich nöthig, daß die öffentlichen Gewalten in die Verhält-

Regierung sollten der Gesamtheit und den einzelnen Ständen gewidmet sein: der Gesamtheit, weil nach der Ordnung der Natur deren Wohl nicht bloß das oberste Gesetz, sondern auch Grund und Endzweck der höchsten Gewalt überhaupt ist; den einzelnen Ständen, weil die Regierung der Gesamtheit nicht um der Regierenden willen, sondern für die Regierten geführt wird, wie das Vernunft und Glaube lehren. Und da jede Autorität von Gott kommt als ein Ausfluß der höchsten Autorität, so ist auch die Regierung zu handhaben nach dem Vorbilde der göttlichen Regierung, die da mit gleicher väterlicher Liebe sowohl die Gesamtheit der Geschöpfe als die einzelnen Dinge leitet. Droht also der staatlichen Gesamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen ist, so ist es Sache des Staates, einzugreifen. — Es liegt sicherlich ebenso im öffentlichen wie im privaten Interesse, daß im Staate Friede und Ordnung herrsche, daß das ganze Familienleben den göttlichen Geboten und dem Naturgesetz entspreche, daß die Religion geachtet und geübt werde, daß im privaten wie im öffentlichen Leben Reinheit der Sitte herrsche, daß Recht und Gerechtigkeit gewahrt und nicht ungestraft verletzt werde, daß die Jugend kräftig heranwachse zum Nutzen und, wo nöthig, zur Vertheidigung des Gemeinwesens. Wenn also sich öffentliche Wirren ankündigen infolge auflehnerischer Haltung der Arbeiter oder infolge von Arbeitseinstellungen, wenn die natürlichen Familienbande in den Arbeiterkreisen zerrüttet werden, wenn bei den Arbeitern die Religion gefährdet ist, indem ihnen nicht genügende Zeit und Gelegenheit zu ihren gottesdienstlichen Pflichten gelassen wird, wenn ihrer Sittlichkeit Gefahr droht durch die Art und Weise von gemeinschaftlicher Verwendung beider Geschlechter bei der Arbeit oder durch andere Lockungen zur Sünde; wenn die Arbeitgeber sie ungerechterweise belasten oder sie zur Annahme von Bedingungen nöthigen, welche der persönlichen Würde und den Menschenrechten zuwiderlaufen;

---

nisse der Arbeiter sich einmischen oder darin eingreifen, wenn bei Arbeit und Industriebetrieb die Verhältnisse derartig geregelt sind, daß in ihnen sich nichts findet, was die Sittlichkeit, die Gerechtigkeit, die Menschenwürde, das häusliche Glück des Arbeiters verletzt. Aber wenn das eine oder andere dieser Güter bedroht oder gefährdet erscheint, dann ist ein geeignetes und maßvolles Eingreifen der öffentlichen Gewalten ein Werk socialen Heiles; denn ihnen liegt es ob, die wahren Interessen ihrer Unterthanen zu schützen und zu wahren."

wenn ihre Gesundheit durch übermäßige Anstrengung oder ihrem Alter und Geschlechte nicht entsprechende Anforderungen untergraben wird — in allen diesen Fällen muß die Autorität und Gewalt des Staates sich geltend machen, jedoch ohne die rechten Schranken zu überschreiten. Nur soweit es zur Hebung des Uebels und zur Entfernung der Gefahr nöthig ist, nicht aber weiter dürfen die staatlichen Maßnahmen in die Verhältnisse der Bürger eingreifen.

„Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen sorgfältig beachtet werden müssen und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde, so muß doch der Staat beim Rechtsschutze zu Gunsten der Privaten eine besondere Fürsorge für die niedere, unvermögliche Masse sich angelegen sein lassen. Die Wohlhabenden sind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewiesen, sie haben die Hilfe eher zur Hand; dagegen hangen die Besitzlosen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Protection des Staates ab. Die Arbeiter also, die ja zumeist die Besitzlosen bilden, müssen vom Staat in besondere Obhut genommen werden."

Dann geht Leo XIII. auf einzelne Punkte der socialen, insbesondere der Arbeiterfrage ein: Es soll das Privateigenthum und die ehrliche Arbeit vor socialistischen Angriffen und Umtrieben geschützt, Strikes durch Präventivmaßregeln (Beseitigung jeder Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeiter) vorgebeugt, gewaltthätige und ungerechte Strikes sollen unterdrückt werden. Durch Arbeiterschutzgesetze muß der Staat das geistige und leibliche Wohl der Arbeiter schützen, namentlich durch gesetzliche Regelung der Arbeitszeit im allgemeinen, der Frauen- und Kinderarbeit im besondern. Der Arbeitslohn soll nicht dem Gesetze von Angebot und Nachfrage völlig überliefert, sondern dem Arbeiter ein gerechter Lohn gesichert werden.

Um jedoch der Gefahr eines directen und übermäßigen Eingreifens vorzubeugen, fügt Leo XIII. sehr weise bei: „Damit aber in solchen Fragen wie diejenige der täglichen Arbeitszeit für die verschiedenen Arbeitsarten und diejenige der Schutzmaßregeln gegen Gesundheitsgefahr und Unfälle zumal in Fabriken die öffentliche Gewalt sich nicht in ungehöriger Weise einmische, so erscheint es in Anbetracht der Verschiedenheit der zeitlichen und örtlichen Umstände durchaus rathsam, jene Frage vor die Ausschüsse zu bringen, von denen Wir unten näher handeln werden, oder einen andern Weg zur Vertretung

der Interessen der Arbeiter einzuschlagen, je nach Erforderniß unter Mitwirkung und Leitung der Behörden." [1]

Man hat, um in diesen Lehren keine Verurtheilung [2] der Schule von Angers erblicken zu müssen, sich darauf berufen, daß der Heilige Vater ausdrücklich sage, er rede hier nicht von „der zufälligen Regierungsform der einzelnen Länder", sondern von „der Staatsgewalt der Idee nach", also von einer „idealen" Staatsgewalt, nicht von den heutigen, vielfach corrumpirten Regierungen. Allein diese Einwendung ist hinfällig. Leo XIII. spricht von der Staatsgewalt, wie sie wirklich sein soll, „wie sie durch die Natur und die Vernunft gefordert wird", mit den Rechten, Pflichten und Schranken, welche der Staatsgewalt naturrechtlich gesetzt sind. Unmöglich aber kann es die Absicht des Heiligen Vaters sein, die heutigen Regierungen aufzufordern, ihre naturrechtlichen Pflichten auf socialem Gebiete deshalb zu vernachlässigen, weil sie auch auf andern Gebieten, sei es per excessum, sei es per defectum, sich Fehler zu Schulden kommen ließen.

11. Daß die deutschen katholischen Socialpolitiker im allgemeinen den richtigen Standpunkt von Anfang an gefunden und dauernd behauptet haben, verdanken sie vornehmlich dem Scharfblick des hochseligen Bischofs von Mainz, Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler. In seinen verschiedenen Schriften [3] hat er, wie

---

[1] Officielle Ausgabe S. 62 (63). Das bezieht sich dem Zusammenhange nach auch auf die Festsetzung der Arbeitslöhne.

[2] Wir glauben, daß der Papst eine formelle Verurtheilung jener Lehre um so weniger im Sinne hatte, als für die Anhänger der Schule von Angers die bloße Darlegung der Lehren des Apostolischen Stuhles vollständig genügen mußte.

[3] Die großen socialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten, gehalten im Dom zu Mainz 1849 (von neuem edirt 1879). Hier wird die sociale Frage nach der sittlich-religiösen Seite behandelt, insbesondere die christliche Lehre vom Eigenthum vorgetragen. — Die Arbeiterfrage und das Christenthum. Mainz 1864; 4. Aufl. 1890, mit einer Einleitung von Dr. L. Windthorst. Ketteler tritt hier auch für Productiv-Associationen ein. — Als Anhang ist der „Arbeiterfrage" (4. Aufl.) beigegeben die berühmte Rede Kettelers auf der Liebfrauenhaide (am 25. Juli 1879) über die Arbeiterbewegung und ihr Verhältniß zur Religion und Sittlichkeit. — Die Katholiken

Dr. Andreas Brüll[1] hervorhebt, „der katholischen Socialpolitik ihre feste Stellung gegeben zwischen den Extremen des liberalen Manchesterthums und des radicalen Socialismus, gleichweit entfernt von dem fortschrittlichen Voluntarismus wie von dem ultraconservativen Staatssocialismus". In einem Programm aus dem Jahre 1871, das später unter dem Titel „Die Katholiken im Deutschen Reiche" erschien, fordert Bischof Ketteler corporative Reorganisation des Arbeiter- und Handwerkerstandes, gesetzlichen Schutz der Arbeiterkinder und Arbeiterfrauen gegen die Ausbeutung seitens der Geldmacht, Schutz der Arbeiterkraft durch Gesetze über Arbeitszeit und Sonntagsruhe, gesetzlichen Schutz der Gesundheit und der Sittlichkeit der Arbeiter, Revision der Arbeitslocale, Aufstellung von Inspectoren zur Controlle der zum Schutze des Arbeiterstandes erlassenen Gesetze.

Die principielle Stellung der katholischen Socialpolitiker Deutschlands wurde durch ein Collectiv-Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom 23. August 1890 über die katholische Auffassung der socialen Frage von neuem kirchlicherseits gebilligt. Es heißt darin: „Die sociale Frage ist zunächst eine Frage der Volkswirtschaft und des öffentlichen Rechtes. An ihrer Lösung sind betheiligt die Staatsgesetzgebung, die Politik, die Staatsverwaltung, somit auch auf allen diesen Gebieten die weltliche Wissenschaft." Dann hebt das Hirtenschreiben nachdrucksvoll die Betheiligung der Kirche nach der religiös-sittlichen und charitativen Seite hervor. „Möge daher vor allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so nothwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken und alles, was die Eintracht stört, ferngehalten werden! Möge auch die einseitige Auffassung, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen, und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatwohlthätigkeit, dem freien

---

im Deutschen Reiche. Mainz 1873. — Die Forderungen, welche Ketteler hier zum Schutz der Arbeiter aufstellt, wurden von seinem Neffen, dem Grafen Ferd. v. Galen, im Todesjahre Kettelers (1877) als Centrumsantrag im Deutschen Reichstage eingebracht und so lange wiederholt, bis durch das Arbeiterschutzgesetz vom Jahre 1891 wenigstens ein Theil derselben gesetzliche Verwirklichung fand.

[1] Im Handwörterbuch der Staatswissenschaften V (Jena 1893), 751.

Spiel der Kräfte oder gar dem Kampfe ums Dasein überlassen!" — Wenn die Vertreter der Schule von Angers die freie Selbstbethätigung vielleicht mit allzu großem Vertrauen auf deren Leistungsfähigkeit in den Vordergrund gestellt hatten, so dachten sie jedoch dabei keineswegs an eine manchesterliche Isolirung der Individuen.

12. Der socialistischen Bevormundung gegenüber betonte Msgr. Freppel die Freiheit der Arbeit, aber die Freiheit der Arbeit nur in Verbindung mit der Association[1]. Frei seinen Beruf wählen, nach freier Wahl sich niederlassen, nach den für die vortheilhaftesten erkannten Methoden der Fabrikation arbeiten zu dürfen, das galt dem Bischof von Angers als ein dreifaches Recht, dessen Ausübung nothwendig geworden durch die Fortschritte der Großindustrie, durch die Ausdehnung der Handelsbeziehungen, durch die Concurrenz zwischen den verschiedenen bei den heutigen Verkehrsbedingungen sich näher gerückten Nationen. Diesen neuen Verhältnissen und Bedürfnissen hätte man die alten Corporationen anpassen, nicht aber das Associationsrecht unterdrücken sollen, ein Recht, das in der Natur des Menschen begründet ist und die unentbehrliche Ergänzung der Freiheit der Arbeit bildet. Ohne das Recht, zum Schutze und zur Förderung ihrer gemeinsamen Interessen sich zu vereinigen, bleiben die arbeitenden Klassen zur Ohnmacht der individualistischen Isolirung verurtheilt. Darum, fügt der hochwürdigste Bischof hinzu, sind wir seit hundert Jahren bemüht, gegen jenen verderblichen Irrthum von 1791 zu kämpfen und das Recht der Arbeiter auf Vereinigung und das Corporationswesen in der einen oder andern Form wiederherzustellen. Aber die geschlossenen und obligatorischen Corporationen des Mittelalters hält Msgr. Freppel heutzutage nicht mehr für möglich. Was er erstrebt, das sind freie, mit Corporationsrechten ausgestattete Verbindungen, die ihre

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 400 s.

gemeinsamen Interessen unter dem Schirm und Schutz des öffentlichen Rechtes und der Religion verfechten und verwirklichen sollen.

§ 6.

Genossenschaftliche Einigung. Berufsgenossenschaft. Berufsständische Organisation.

1. Nicht mit Unrecht nennt Karl v. Rodbertus-Jagetzow den innern Freihandel, die Gewerbe-, Erwerbs-, Arbeitsfreiheit kurz: die Verneinung obligatorischer Verbände gleichartigen gewerblichen Lebens[1]. Aber keineswegs bloß die obligatorischen Berufsgenossenschaften — als directer Gegensatz zur „freien Concurrenz" — sind dem Liberalismus ein Dorn im Auge; seine Anschauungen über die Vorzüge der „individuellen Erwerbsenergie" haben ihm niemals so recht erlaubt, genossenschaftlichen Vereinigungen der Arbeit mehr Sympathien entgegenzubringen, als etwa augenblickliche Rücksichten auf die eigene politische Machtstellung zu fordern schienen. Wir setzen darum nur unsere Beweisführung gegen das freiwirtschaftliche System fort, wenn wir die Vorzüge, ja die Nothwendigkeit der genossenschaftlichen Einigung für ein gesundes Gesellschaftsleben im folgenden darthun werden.

Die tiefsten Grundlagen aller genossenschaftlichen Vereinigung müssen in der socialen Natur des Menschen gesucht werden. Nicht bloß die Gleichheit der menschlichen Natur, des Ursprungs, das gleiche Ziel, die Gabe der Sprache, die Liebe, die uns zum Mitmenschen hinzieht — vor allem die uns angeborene Schwäche, Unzulänglichkeit, Ergänzungsbedürftigkeit ist es, welche uns von Natur aus auf das gesellschaftliche Leben anweisen[2]. Die Gesellschaftsformen, die hier zunächst

[1] Vgl. Kozak, Rodbertus' socialökon. Ansichten (Jena 1882) S. 73 ff.

[2] *S. Thom.*, De reg. princip. I, c. 1. Vgl. Dr. P. Oberdörffer, Kölner Correspondenz VI, Nr. 1, S. 3 ff.

in Betracht kommen, sind Familie und Staat. Die Familie ist das einzige Mittel zur sichern und würdigen Erhaltung des Menschengeschlechtes, der Staat ein durchaus nothwendiges Mittel zum Schutze und zur Förderung der innerhalb eines Territoriums wohnenden Familien. Beide Gesellschaftsarten sind daher als solche im Naturrechte begründet. Aber die Frage bleibt, ob der Mensch auch noch andere, nicht unmittelbar vom natürlichen Rechte geforderte Gesellschaften gründen dürfe, und ob diese Befugniß als ein natürliches Recht des Menschen bezeichnet werden müsse.

2. Daß der Mensch von Natur aus ein Verlangen nach fortschreitender Vervollkommnung in sich spürt, ist eine Thatsache, die von niemand bestritten werden kann. Und nicht umsonst — wie die Erfahrung lehrt — drängte Geist und Wille ihn, seine Lage immerfort zu verbessern. Man denke nur an die unvollkommenen Werkzeuge, deren die Menschen in frühern Zeiten zur Bewältigung der Naturkräfte sich bedienten, man vergleiche sie mit den heutigen Maschinen; niemand wird da zweifeln, daß es beklagenswerth, thöricht und geradezu naturwidrig wäre, wenn man dem Fortschritt Grenzsäulen errichten wollte. Solange Gott die Menschen auf Erden und ihnen ihre gegenwärtige Naturanlage läßt, würden sie doch nicht ruhen, sondern fortfahren, stets nach größerer Vervollkommnung des Lebens zu verlangen und zu streben. Nun aber liegt es auf der Hand, daß der Mensch gerade durch die Verbindung mit seinesgleichen, durch die Zusammenlegung der geistigen und körperlichen Kräfte unvergleichlich leichter mit siegreicher Gewalt die materielle Welt unterjochen und sich gegen physische oder sociale Uebel wirksamer schützen kann, als er es isolirt, für sich allein, außerhalb jedes engern genossenschaftlichen Verbandes zu thun vermöchte. Hat also der Mensch von Natur aus den Trieb und somit das Recht, in allen Sphären des menschlichen Daseins, soweit das Sittengesetz

und fremdes Recht gestatten, nach seiner Vervollkommnung zu streben; ist ferner der engere, genossenschaftliche Zusammenschluß naturgemäß ein geeignetes Mittel, um jenen Zweck zu erreichen: so kann auch nicht bestritten werden, daß der Mensch ein natürliches Recht hat, diesen Zusammenschluß zu suchen und zu bewirken, ein Recht, das eben als „natürliches" der staatlichen Gesetzgebung vorausgeht und daher keineswegs von dieser erst sich herzuleiten braucht, noch von derselben beseitigt werden kann. Es ist ja nicht die Aufgabe und nicht das Recht der Staatsgewalt, die bürgerliche Selbstthätigkeit zu verdrängen oder zu beschränken, solange dieselbe im Einklange bleibt mit den Forderungen des Gemeinwohles. Die Association aber bildet eine durchaus berechtigte und höchst wirksame Form bürgerlicher Selbstthätigkeit. Darum wird die ihres natürlichen Zweckes sich bewußt bleibende Staatsgewalt die Association eher zu fördern als zu behindern sich berufen erachten. Genauer ausgedrückt: Die Staatsgewalt muß zunächst das Associationsrecht als ein natürliches Recht der Gesellschaftsglieder anerkennen und demgemäß der Association, soweit dieselbe sittlich erlaubte Zwecke verfolgt und dem Gemeinwohle nicht zuwider ist, die Rechte einer juristischen Person zuerkennen, d. i. die Befugniß verleihen, als „Corporation" Eigenthum zu besitzen und zu erwerben, Verträge zu schließen, Rechtsansprüche gerichtlich geltend zu machen u. dgl. Die Verweigerung dieser Befugniß und Anerkennung hieße einfach das Associationsrecht thatsächlich illusorisch machen. Es bleibt dabei der Staatsgewalt nicht verwehrt, gehört vielmehr zu ihrer Pflicht, Associationen mit offenbar unsittlichen und dem Gemeinwohl des Volkes verderblichen Zwecken zu verhindern oder zu beseitigen. Die sittlich erlaubten und dem Gemeinwohle des Ganzen nicht entgegenstehenden Associationen aber soll die Staatsgewalt schützen und fördern, ohne sich direct in die Verwaltung derselben einzu-

mischen. Kassirung der Selbstverwaltung[1] wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung der bürgerlichen Freiheit. Die unmittelbare Gründung und innere Organisation von Genossenschaften der Bürger ist daher auch an und für sich nicht Sache der Staatsgewalt. Allein sie kann wohl einen indirect bestimmenden Einfluß und eine Aufsicht über dieselben ausüben, soweit die Interessen der Gesamtheit dies fordern. „Wie das Privateigenthum, so ist auch das Recht der Association in Corporationen von Natur aus gegeben", sagt Ratzinger[2]. „Der Staat kann den Gebrauch des Eigenthums regeln und dasselbe mit den öffentlichen Interessen in Einklang bringen. Ebenso kann er das Corporationswesen den jeweiligen Bedürfnissen anpassen; aber er hat keine Befugniß, das Privateigenthum oder das Corporationswesen gewaltsam zu beseitigen. Geschieht es trotzdem, so ist das ein Uebergriff, welcher sich rächt."

Genau so lehrt die Encyklika Rerum novarum[3] Leos XIII.: „Es ist die Beschränktheit der eigenen Kräfte, die den Menschen stets von selbst dazu antreibt, sich mit andern zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung zu verbinden. ‚Es ist besser, daß zwei zusammen seien, als daß einer allein stehe; sie haben den Vortheil ihrer Gemeinschaft. Fällt der eine, so wird er vom andern gehalten. Wehe dem Vereinzelten! Wenn er fällt, so hat er niemand, der ihn aufrichtet.'[4] So das Wort der Heiligen Schrift. Und wiederum: ‚Der Bruder, der vom Bruder unterstützt wird, ist gleich einer festen Stadt.'[5] Wie dieser natürliche Zug zur Gemeinschaft, also den Menschen zum staatlichen Zusammenleben führt, so treibt er ihn auch zu den verschiedensten Vereinigungen mit andern Menschen. Wenngleich es keine

[1] Vgl. Taparelli a. a. O. I, n. 701 ff. (S. 342 ff.). Auch der Association gegenüber gilt der Grundsatz: „Das Ganze muß dem Theil helfen, der Theil dem Ganzen, — oder mit andern Worten — der Theil löse sich nicht von der Einheit des Ganzen ab, und das Ganze verschlinge in seiner Einheit nicht die Einheit des Theiles."

[2] Volkswirtschaft (2. Aufl.) S. 28.

[3] Officielle Ausgabe S. 68 (69).

[4] Eccl. 4, 9—12. [5] Spr. 18, 19.

vollkommenen Gesellschaften sind, die durch solche Vereinigungen entstehen, so sind es doch wahre Gesellschaften. Zwischen ihnen und der staatlichen Gesellschaft besteht ein mannigfaltiger Unterschied. Der Zweck des Staates umfaßt alle Einwohner, denn er geht auf die allgemeine öffentliche Wohlfahrt, deren Vortheile alle zu genießen das Recht haben; und der Staat wird ebendarum als das ‚Gemeinwesen' bezeichnet, weil in demselben, um mit dem hl. Thomas zu sprechen, ‚die Menschen sich vereinigen, um eine Gemeinschaft zu bilden'[1]. Jene Gesellschaften hingegen, die sich im Schoße des Staates bilden, heißen private, weil ihr nächster Zweck der private Nutzen, nämlich der Nutzen ihrer Mitglieder ist. ‚Eine private Gesellschaft', sagt der hl. Thomas, ‚ist jene, welche ein privates Ziel verfolgt; eine solche ist z. B. vorhanden, wenn zwei oder drei sich zur Durchführung eines Handelsgeschäftes verbinden.'[2] Wenngleich nun diese privaten Gesellschaften innerhalb der staatlichen Gesellschaft bestehen und gewissermaßen einen Theil von ihr bilden, so besitzt der Staat doch nicht schlechthin die Vollmacht, ihr Dasein zu verbieten. Sie ruhen auf der Grundlage des Naturrechtes: und das Naturrecht kann der Staat nicht ändern; sein Beruf ist es vielmehr, dasselbe zur Anerkennung zu bringen. Verbietet ein Staat dennoch die Bildung solcher Genossenschaften, so handelt er gegen sein eigenes Princip, da er ja selbst ganz ebenso wie die privaten Gesellschaften unter den Staatsangehörigen einzig aus dem natürlichen Triebe des Menschen zu gegenseitiger Vereinigung entspringt. — Allerdings ist in manchen einzelnen Fällen die staatliche Gewalt vollauf berechtigt, gegen Vereine vorzugehen; so wenn sie sich zu Zielen bekennen, die offenkundig gegen Recht und Sittlichkeit oder sonstwie gegen die öffentliche Wohlfahrt gerichtet sind. Steht dem Staate die Befugniß zu, die Bildung solcher Vereine zu hindern und bestehende aufzulösen, so liegt es ihm andererseits sehr strenge ob, jedem Eingriffe in die Rechte der Unterthanen aus dem Wege zu gehen. Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Interessen darf ihn auf keine Weise zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einschließen. Denn staatliche Gesetze und Anordnungen besitzen innern Anspruch auf Gehorsam nur, insofern sie der Vernunft und ebendeshalb dem ewigen Gesetze Gottes entsprechen."[3]

[1] Contra impugnantes Dei cultum et religionem, cap. 2.

[2] *S. Thom.* l. c.

[3] Summ. theol. 1, 2, q. 13, a. 3: „Das menschliche Gesetz hat den Charakter eines wahren Gesetzes, insoweit als es der Vernunft

3. Was von der genossenschaftlichen Einigung überhaupt gilt, trifft insbesondere und vorzugsweise zu bei der *Berufsgenossenschaft*, d. i. dem Verbande von Personen gleichen oder gleichartigen Berufes. Während die Isolirung das Können des Menschen beschränkt, die Gesellschaft in „Klassen" zerreißt, hebt und stärkt die Verbindung mit Berufsgenossen den Einzelnen sowohl wirtschaftlich wie sittlich. Die Einheit oder die Vereinigung ist das Geheimniß jeder Kraft. Die zu einer Corporation verbundenen Personen können mehr tragen, mehr schaffen, als sie zu tragen und zu schaffen vermöchten in der Isolirung. Die Erstarkung der sittlichen und materiellen Kräfte steigert ihre Erwerbsfähigkeit, eröffnet neue Erwerbsquellen und entschädigt die der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit keineswegs beraubten Glieder für die Opfer, welche durch die Ordnung, die Ehre und das Wohl der ganzen Berufsgenossenschaft bedingt werden. „Dadurch, daß der Einzelne für die Gesamtheit thätig ist und an sie abgibt, verliert er nichts. Im Gegentheil, er gewinnt vieles, was er allein nie erreichen würde. . . . Er übt alle seine eigenen Rechte aus wie zuvor. Aber er übt nun vieles auch durch die Gemeinschaft, was er auf sich selbst angewiesen nicht vermöchte."[1] Soll aber die Gemeinschaft diese Vortheile thatsächlich bringen, so muß sie *christlich* sein. Eine bloße materielle Stärkung ohne entsprechende Hebung des Geistes und der Gesinnung wäre nur gefährlich. Die Vereinigung steigert eben die schlimmen Kräfte nicht minder als die guten[2].

---

entspricht; unter dieser Rücksicht leitet es sich, wie offenbar, vom ewigen Gesetze ab. Insofern es aber von der Ordnung der Vernunft abirrt, heißt es ein ungerechtes Gesetz und hat es nicht den Charakter eines Gesetzes, sondern eher einer Vergewaltigung."

[1] Vgl. A. M. *Weiß*, Sociale Frage II, 586; 3. Aufl. II, 653.

[2] Vgl. K. *Munding*, V. A. Hubers Ausgewählte Schriften (Berlin 1895) S. 815 ff. 872.

Blicken wir hin auf die Geschichte, so zeigt sich, daß im Laufe der Jahrhunderte unter den verschiedensten Verhältnissen jener natürliche Antrieb zur Association auf die Gestaltung des Wirtschaftslebens eingewirkt hat. Freilich nicht immer so, wie es hätte sein sollen, mit Unterordnung der privaten Zwecke unter das Gemeinwohl des ganzen Volkes. „Mannigfach und wechselnd, sowohl im Laufe der Zeit wie bei den verschiedenen Völkern," sagt Schönberg[1], „sind die productiven Genossenschaftsformen, in denen sich die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse vereinigte Menschenkraft die materielle Basis ihrer Culturentwicklung schafft. Ueberall beginnen sie mit der Familienwirtschaft, und sie ist die einzige auf den niedern Culturstufen; sie bleibt die wesentlichste für die Dauer der isolirten Naturalwirtschaft, nur erweitert sich die Familie und nimmt Sklaven oder Hörige und Fröhner in sich auf. Formen dieser Art sind der οἶκος (Hauswesen, Familie) des Alterthums und der Frohnhof des Mittelalters. Mit zunehmender Arbeitstheilung, mit der Trennung von Rohproduction, gewerblicher Arbeit und Handel, mit entwickelter Tauschwirtschaft, mit der Production von Gebrauchswerthen für die Gesamtheit verschwinden sie wenigstens als allgemeine Formen; genossenschaftliche Verbindungen, wie die Zünfte, die Handelsgesellschaften u. a., treten, wie das die Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung zeigt, an ihre Stelle. Aber auch diese Formen überleben sich mit der Aenderung der Gesamtwirtschaftsverhältnisse. Die Zunftorganisation beispielsweise, welche, hervorgegangen aus dem Bestreben, das Recht der gewerblichen Arbeit gegen die drohende Uebermacht des Besitzes zu schützen und dem Arbeiter die behagliche Lebensexistenz zu garantiren, während ihrer Blüthezeit bis zum 16. Jahrhundert dieses Ziel in vollstem Maße erreichte und für alle gewerblichen Arbeiter einen wirtschaftlichen Wohlstand schuf, wie wir ihn in dieser Allgemeinheit kaum je in der Geschichte erblicken, verwandelt sich mit dem Wechsel, welcher im 16. und 17. Jahrhundert in den Gesamtwirtschaftsverhältnissen Deutschlands eintritt, in ihr volles Gegentheil. Statt der freien und dem Gesamtwohl entsprechendsten Entfaltung der productiven Kräfte schlug sie dieselben zum Vortheil einer nunmehr privilegirten Minderheit in Fesseln, welche die Volkswirtschaft von ihrem großen Ziele, dem Einzelnen ein menschenwürdiges Dasein zu gewähren, immer weiter ent-

[1] Die Landwirtschaft der Gegenwart und das Genossenschaftsprincip (Berlin 1869) S. 4 ff.

fernen mußten. Und indem in ähnlicher Weise wie auf dem Gebiete der gewerblichen Arbeit die bestehenden productiven Gemeinschaftsformen auch auf den andern Gebieten des Wirtschaftslebens die productiven Kräfte einzwängten, ward jener traurige wirtschaftliche Zustand herbeigeführt, welcher die Volkswirtschaft des 17. und 18. Jahrhunderts charakterisirt. Die große französische Revolution machte der bestehenden Stagnation der wirtschaftlichen Verhältnisse ein schnelles Ende; neue productive Gemeinschaftsformen wurden geschaffen, jene großen Wirtschaftsorganismen, jene Unternehmungen, welche mit Vereinigung des großen Kapitals und der Tausende von Arbeitern eine Massenproduction bewirken, wie sie ohne diese Form auch nicht im entferntesten möglich wäre. Aber — es ist unläugbar, daß die Vortheile des Systems der freien Concurrenz immer mehr dem Kapital in den Schoß zu fallen drohen und daß das Kapital, daß der Besitz eine Uebermacht über die nackte Arbeitskraft erlangt, welche das Recht der Arbeit, dem Arbeiter das seinem Antheil an der Production entsprechende Aequivalent zu gewähren, auf das flagranteste verletzt. Es ist der Zeitpunkt eingetreten, der für den kleinen Besitz und die nackte Arbeitskraft einen Schutz gegen andere Gesellschaftsklassen verlangt; es ist durch das System der freien Concurrenz ein Zustand hervorgerufen, der die Reform der Unternehmungen, die Aenderung der neuen productiven Gemeinschaftsformen in der Weise fordert, daß sie nicht nur der Unterwerfung der Natur und der Steigerung der Production dienen, sondern daß sie zugleich der gerechten Vertheilung und den Forderungen, welche die Ethik an die Volkswirtschaft stellt, Genüge thun. Die Wissenschaft glaubt, diese neuen productiven Gemeinschaftsformen, in denen auch der Arbeit ihr Recht wird, in denen dem Untergange des kleinen Besitzes gesteuert werden kann, gefunden zu haben — es ist die Form der Genossenschaften, welche wir in kleinen Anfängen bereits entstehen sehen, welche aber zur allgemeinen, das ganze Wirtschaftsleben beherrschenden sich gestalten muß."

4. Erstrecken sich die engern Verbindungen nicht bloß auf eine kleinere Anzahl von Personen des gleichen Berufes, umfassen dieselben vielmehr alle oder doch den größten Theil derselben, dann wird die Berufsgenossenschaft zum „Berufsstande"[1]. Daß sich derartige größere Verbände bilden lassen,

[1] Cathrein, Moralphilosophie II, 449 ff.; 3. Aufl. S. 521 ff.

erklärt sich theils aus der bessern Möglichkeit gegenseitiger Unterstützung zwischen Berufsgenossen, theils aus der Gemeinsamkeit der Interessen. „Ein Stand im eigentlichen Sinne ist also mehr als ein bloßes nachbarliches Nebeneinander von Gliedern derselben Berufsklasse. Er setzt eine gewisse Gemeinsamkeit nicht bloß der Interessen, sondern auch der Pflichten und Rechte voraus; ebenso eine einheitliche Organisation und mithin auch einen Vorstand, dem die Wahrung der gemeinsamen Interessen obliegt.“ [1] — Man unterscheidet rein *privatrechtliche* und *öffentlich-rechtliche* Stände. Wenn alle Glieder eines Berufes oder die überwiegende Mehrheit sich durch eigene Initiative zusammenschließen, so kann ein derartig organisirter Beruf bereits „Stand“ genannt werden. In der Regel wird jene Bezeichnung nur dann angewendet, wenn die geeinte Berufsklasse zugleich mit öffentlichen Rechten ausgestattet ist, z. B. mit dem Rechte, unter Aufsicht des Staates gewisse auf die Ausübung des Berufes bezügliche, die Mitglieder verpflichtende Normen festzusetzen, in beschränktem Umfange eine Gerichtsbarkeit über die Berufsgenossen auszuüben u. dgl. m. — Die öffentlich-rechtlichen Stände werden wiederum in *politische* und *nichtpolitische* Stände eingetheilt, je nachdem sie mit politischen Rechten ausgestattet sind, z. B. mit dem Rechte der Mitwirkung bei der allgemeinen staatlichen Gesetzgebung, bei der Steuerbewilligung u. s. w., oder aber dieser Rechte entbehren. Politische Stände oder Stände im engsten Sinne des Wortes gab es bis zur französischen Revolution drei: Clerus, Adel und Bürgerstand. — Wir werden im folgenden nur von den *nichtpolitischen* Ständen reden und dabei das sociale Bedürfniß nach *öffentlich-rechtlichen*

[1] In einem weitern Sinne wird das Wort „Stand“ auch gleichbedeutend mit „Beruf“ oder „socialer Stellung“ gebraucht ohne Rücksicht auf irgend ein genossenschaftliches Band.

Ständen zu erweisen versuchen, nachdem durch unsere allgemeinen Ausführungen über das Associationsrecht der Bürger die Berechtigung privatrechtlicher Stände bereits zur Genüge dargethan ist.

5. Die Organisation der Berufsgenossen in „Ständen", die im öffentlichen Rechte begründet sind, entspricht zunächst der organischen Natur der staatlichen Gesellschaft.

Kann und muß die staatliche Gesellschaft wirklich als ein moralischer Organismus[1] aufgefaßt werden, so bedarf sie

[1] Ueber die Gesellschaft als „Organismus" sagt P. A. M. Weiß O. Pr. in den „Socialen Vorträgen, gehalten bei dem Wiener socialen Vortragscurse 1894". Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft gesammelt und herausgegeben von Prof. Dr. Franz M. Schindler (Wien 1895) S. 13 f.: „Der Begriff ‚organische Auffassung der Gesellschaft' ist der schroffste Gegensatz gegen die mechanische, atomistische, oder wie man heute lieber sagt, individualistische Auffassung, wie sie namentlich der liberale Staatsbegriff aufgestellt hat, wo Millionen Einzelne sich zusammenthun, um eine Gesellschaft nach ihren Begriffen zu bilden. — Organismus ist erstens nicht ein Würfel, nicht eine große Masse, die ein ununterscheidbares Ganzes bildet. Organismus ist zweitens nicht eine Summe gleicher Theile, z. B. ein Haufen Getreidekörner. Organismus ist drittens nicht eine bloße Schichtung. Nehmen wir einen Leichnam, den der Arzt in Stücke zerschnitten und dann wieder zusammengelegt hat: hier ist der Organismus zerstört, es ist nur eine Schichtung zusammengelegter Theile. — Ein Organismus verlangt erstens eine Vielheit von Theilen. Zweitens verlangt er, daß diese voneinander verschieden seien. ... Wir begreifen, daß Paulus, der den Begriff ‚Organismus' eigentlich erst eingeführt hat, über den selbst Aristoteles noch nicht ganz klar war, so energisch darauf besteht, daß es verschiedene Theile sein müssen, die den Organismus bilden. Auch Thomas von Aquin legt entschiedenes Gewicht darauf, indem er sagt: Wo nicht eine Vielheit und Verschiedenheit (und ihrer Verschiedenheit entsprechende Gliederung) von Theilen ist, ist kein Organismus möglich. Und so ist es auch in der Gesellschaft. — Die Menschen dürfen drittens nicht bloß von außen zusammengefügt, sondern müssen von innen zusammengewachsen sein. Werden

eigentlicher Organe für die nothwendigen Functionen des gesellschaftlichen Lebens. Die Volkswirtschaft nun stellt den Inbegriff eines der wichtigsten Theile der Gesamtfunctionen des socialen Lebens innerhalb einer staatlichen Gesellschaft dar. Wo aber finden wir die Organe, die naturgemäß zum Vollzug der wirtschaftlichen Functionen als gesellschaftlicher Functionen bestimmt sind? — Ist es die Staatsgewalt? Darf sie die wirtschaftlichen Functionen an sich reißen? Nie und nimmer! Sie muß sich damit begnügen, das wirtschaftliche Leben im Interesse des Rechtes und nach Maßgabe der allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt zu überwachen, zu regeln und ergänzend zu fördern. Aber ihre Aufgabe und ihr Recht ist es nicht, die Selbständigkeit der Gesellschaftsglieder aufzuheben, sich an die Stelle der Gesellschaft zu setzen, deren ökonomische Functionen selbst auszuüben. Das wäre in der That ein verwerflicher „Staatssocialismus", der den Staat zu einem Zwangsarbeitshause gestalten und den Untergang der berechtigten, durch das natürliche Recht und die gesamte historische Entwicklung den Völkern des Abendlandes garantirten Freiheit und Selbstbestimmung bedeuten würde[1]. — Sollen die Individuen als solche jene Organe darstellen? Unmöglich, ebensowenig wie die Atome und die Moleküle „Organe" des physischen Organismus sind. Gerade deshalb wird ja dem Liberalismus mit Recht vorgeworfen, er verkenne und beseitige den organischen Charakter der Gesellschaft, weil er die wirtschaftlichen Functionen gänzlich der individuellen Sphäre überantwortet, wie der demokratische Socialismus und der Staats-

sie bloß durch einen eisernen Reif zusammengehalten wie ein Scheffel, so entsteht kein Organismus; der Zusammenhang muß von innen heraus wachsen, wie bei der Pflanze und dem einzelnen Menschen. — Dabei muß viertens die gesonderte Thätigkeit der einzelnen Glieder auf den gemeinsamen Zweck des gesamten Organismus hingelenkt sein."

[1] Vgl. v. Vogelsang, Ges. Aufsätze IV, 214.

socialismus sie gänzlich der individuellen Sphäre entrücken möchte. — Verdienen endlich eine Anzahl von *zusammenhangslosen Vereinigungen* innerhalb der einzelnen Berufszweige, als gesellschaftliche Organe aufgefaßt zu werden? Wohl kaum. Zum Begriffe des „Organes" und der „organischen" Function gehört die Einheit, also gerade das, was einer bloßen Summe isolirter, voneinander unabhängiger, freier Associationen desselben Berufes fehlt. Allerdings haben die innerhalb desselben Berufsgebietes thätigen Genossenschaften den specifisch gleichen Zweck. Aber die Gleichheit des Zweckes erzeugt für sich allein keine Einheit, ist keine Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit des Zweckes und Wirkens, wie sie für die Ausübung der gesamten Berufswirtschaft als einer organischen Function des Gesellschaftslebens erfordert wird. Viele zusammenhangslose Vereine bilden also noch kein „Organ", und die bloße Summe ihrer Thätigkeiten ist eben nur eine Summe, keine Einheit. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als daß *der ganze organisirte Stand* als ein „*Organ*" des socialen Körpers angesehen werde.

Man wende dem gegenüber nicht ein, daß durch eine Organisation des ganzen Standes auf öffentlich-rechtlicher Grundlage die Bewegungsfreiheit der Einzelnen in Gefahr gebracht werde. Eine absolute Freiheit der Arbeit im Sinne des Liberalismus kann es schon deshalb nicht geben, weil die Arbeit eine Nothwendigkeit für die Gesellschaft ist, eine Nothwendigkeit, von der die Existenz sowohl wie das Gedeihen des Ganzen und aller Glieder abhängt. Etwas so Nothwendiges kann aber nicht schlechterdings und vollständig der privaten Willkür überlassen bleiben[1]. Will man aber für die Bewegungsfreiheit

[1] Mit Rücksicht auf die Verhältnisse speciell der industriellen Arbeiter sagt *Ratzinger* mit Recht: „Die angebliche ‚freie Bewegung' der Arbeiter, welche immer gerühmt wird, existirt heute nicht. Sie werden entweder vom Unternehmer oder von den Gewerkvereinen und

des Einzelnen nicht einmal jene Schranken zulassen, wie sie in mildester Form aus der Berufsgenossenschaft erwachsen, dann wird man schließlich den eisernen Banden des Socialismus zum Opfer fallen. Die Zustände, welche ein unbehindertes Wirken der individuellen Energie mit Nothwendigkeit herbeiführt, werden niemals und nirgends auf die Dauer Bestand haben können. Am Ende jeder individualistischen Epoche steht die Tyrannei. Wählt die Gesellschaft nicht zeitig genug das corporative System, so ist sie in nächster Gefahr, eine Beute des Staatssocialismus zu werden. Wenn nämlich einmal, sagt K. v. Vogelsang[1], „an der Spitze der centralen Staatsgewalt eine energische, selbstbewußte Persönlichkeit steht, so erkennt sie, daß ihre höchsten Anstrengungen nicht hinreichen, um diesen dem Privategoismus, damit der Klassen- und Parteiwirtschaft verfallenen, aller ethischen Stützen beraubten Staat kraftvoll nach außen, friedlich nach innen zu erhalten. Der Staatsmann sieht dann keine andere Möglichkeit, seine Aufgabe mit Ehren zu erfüllen, die empörendsten Excesse der aus dem wirtschaftlichen und socialen Kampfe aller gegen alle entspringenden Ausbeutung des Schwachen durch den Starken und der daraus hervorgehenden Störung des innern Friedens, die Schwächung der äußern Macht hintanzuhalten, als daß er die centrale Gewalt so energisch auf das sociale und wirtschaftliche, damit aber auf das gesamte Leben der Individuen

Coalitionen, von den Führern abhängig. Eine absolute Unabhängigkeit ist überhaupt social ausgeschlossen. Es handelt sich nur darum, die rechte Abhängigkeit zu finden, zuerst gegen Gott und dann gegen den Nächsten. Die größte Garantie für richtige Bethätigung der Freiheit und für wechselseitige Ausgleichung der Gegensätze bildet die berufsgenossenschaftliche Idee mit Zusammenfassung des thatsächlich Zusammengehörigen, der Unternehmer und der Arbeiter unter Mitwirkung der Obrigkeit" (Volkswirtschaft [2. Aufl.] S. 220).

[1] Ges. Aufsätze IV, 217 f.

einwirken läßt, daß sowohl dieses als auch das gesamte gesellschaftliche Leben dadurch absorbirt, beherrscht und von einem centralen Willen geregelt und geleitet wird."[1] Soll daher die Gesellschaft vor dem Unglücke eines absolutistischen Staatssocialismus bewahrt bleiben, will man sie zugleich von dem liberalen Kapitalismus, den Brutalitäten eines anarchischen Wirtschaftslebens befreien, so bleibt allerdings nichts anderes übrig, und ist auch im unmittelbaren Interesse der bürgerlichen Freiheit selbst nichts wünschenswerther als die allmähliche *Wiederherstellung eines Corporativsystems*, das als *soziales Gebilde* in seiner *Autonomie* mit gesellschaftlicher Macht bekleidet und stark genug ist, um der privaten Willkür sowohl wie eventuell dem cäsaristischen Absolutismus entsprechenden Widerstand leisten zu können.

6. Wir sagten, die *berufsgenossenschaftliche Organisation* liege ebenfalls im unmittelbaren *Interesse der bürgerlichen Freiheit*. Das bildet einen neuen Beweis zu Gunsten des Corporativsystems.

Zu den wesentlichen Aufgaben des Staates gehört die Herstellung und Wahrung einer rechtlichen Wirtschaftsordnung[2]. Aber muß jene Wirtschaftsordnung das ausschließliche Werk der Staatsgewalt sein? Darf ihre Handhabung mit Ausschluß aller andern Factoren lediglich der staatlichen Justiz und Verwaltung anheimgegeben werden? Keineswegs! Wenn auch die Staatsgewalt die höchste Instanz ist, welche für die öffentliche Wohlfahrt einzutreten hat, so darf doch nicht vergessen werden, daß ebenfalls die Bürger dem socialen Charakter ihrer wirtschaftlichen Thätigkeit aus eigener Initiative

[1] Es handelt sich hierbei keineswegs um eine unbegründete Aengstlichkeit. Frhr. v. Vogelsang kannte die Lehren eines Karl v. Rodbertus sehr wohl, und wußte, wie dieser Socialökonom im Cäsarismus geradezu die Rettung aus socialer Noth erblickte.

[2] Vgl. oben S. 462 ff.

Rechnung tragen und ihrerseits Institutionen schaffen dürfen, durch welche das Wohl des Ganzen mit den Interessen der Einzelnen in Harmonie gesetzt wird. Es war der Fehler des Polizeistaates, jenes maßlosen Regalismus des 18. Jahrhunderts, daß er mit seiner „Sicherheits-, Präventiv- und Wohlfahrtspolizei" das ganze wirtschaftliche Leben unerträglich bevormundete und alle Leitung an sich zog. Die naturgemäße Reaction gegen diese tödliche Umarmung der Volkswirtschaft durch die Staatsgewalt hat in der Form des liberalen Oekonomismus und des Manchesterthums das entgegengesetzte Extrem absoluter Freiheit zum Verderben der Völker verwirklicht. Unsere Aufgabe ist es heutzutage, zwischen beiden Extremen nun wieder die goldene Mittelstraße aufzufinden und zu bezeichnen. Wir finden diese Vermittlung in der berufsgenossenschaftlichen Organisation. Hat man dem Einzelnen gegenüber mit Recht nicht das Vertrauen, daß er sich des mittelbaren socialen Zweckes seiner Arbeit stets genügend bewußt bleibe, so wird man mit größerer Zuversicht dies von der Association der Arbeit, der Berufsgenossenschaft, erwarten können. Das Rechtsbewußtsein des ganzen Volkes, welches die Wahrung des Gemeinwohles fordert, kommt doch in einer derartigen Association zu einer viel stärkern Geltung. Hier sind also auch die relativ besten Garantien geboten, daß einerseits ein richtiges Verständniß für die Bedürfnisse des eigenen Standes wirklich vorhanden, andererseits die Einsicht in die Solidarität der Interessen aller Gesellschaftskreise gewonnen werde. Freilich bleiben auch die Berufsgenossenschaften vor rein egoistischen Bestrebungen keineswegs geschützt. Sie bedürfen ohne Zweifel in dieser Hinsicht der Controlle durch die Staatsgewalt. Aber jene Controlle wird sich besser und unvergleichlich leichter gegenüber einer Berufsgenossenschaft gestalten, als wenn die Staatsgewalt stets unmittelbar jeden einzelnen Bürger und Unternehmer zu beaufsichtigen hätte. Wir glauben nach all diesem, daß in

gesunden Verhältnissen den statutarischen Bestimmungen und der Wirksamkeit autonomer wirtschaftlicher Berufsgenossenschaften mit staatlicher Anerkennung und unter staatlicher Controlle ein nicht unbedeutender Antheil an der Ausgestaltung und der Handhabung der Wirtschaftsordnung zufallen dürfe und müsse. Auf diese Weise wird nämlich für die öffentliche Wohlfahrt gebührend gesorgt, und dabei ebenso ein durchaus wünschenswerther Ausgleich zwischen der bürgerlichen Freiheit und den Anforderungen des Staatswesens geschaffen.

Wo es keine Berufsgenossenschaften gibt, wachsen die Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf die Bildung und Handhabung der Wirtschaftsordnung in geradezu *überwältigendem Umfange*. Trotz aller Sorgfalt dürfte es der staatlichen Obrigkeit schwerlich gelingen, in ausreichendem Maße und in einer solchen Weise, die nicht als belästigender Eingriff in das Gebiet der bürgerlichen Freiheit empfunden würde, ihr Ziel zu erreichen. Jedenfalls besitzt der Stand größere Einsicht in seine Bedürfnisse und die Mittel, zu helfen, als die Bureaukratie; er wird dabei zugleich die eigene Freiheit besser würdigen und schützen, als der Mechanismus eines staatlichen Beamtenapparates das vermag[1]. Rückhaltslos stimmen wir daher Regierungsrath Dr. *Zacher* bei, wenn er schon bloß im Hinblick auf ein einziges Feld wirtschaftlicher

[1] Vgl. *Ratzinger*, Volkswirtschaft (2. Aufl.) S. 37: „Die Ergänzung durch Corporationen im Wirtschaftsleben ist *für den Staat selbst* eine unbedingte Nothwendigkeit, soll er den socialen Aufgaben gegenüber infolge der Unzulänglichkeit seiner Organe nicht erlahmen. Selbst beim ausgeprägtesten Systeme des Staatssocialismus kann der Staat die gewöhnlichen Bedürfnisse des täglichen Verkehrs- und Erwerbslebens nicht befriedigend behandeln. Die wirtschaftliche Gesellschaft besteht aus Millionen von Unternehmungen, Interessen und Bestrebungen. Hier muß der Staat sich darauf beschränken, in Vertretung des Rechts als *letzte* Instanz widerstreitende Interessen zu schlichten."

Thätigkeit sagt[1]: „Wo heute überall auf wirtschaftlichem Gebiete Unternehmer wie Arbeiter sich zusammenschließen, um im Interesse der Selbsterhaltung den anarchischen Zuständen der modernen Production durch planmäßige Beeinflussung des Waren- und Arbeitsmarktes ein Ziel zu setzen, wird es gerade die Aufgabe einer gesunden Socialpolitik sein, dieses Ringen nach gewerblicher Selbstverwaltung innerhalb der einzelnen Branchen um so mehr zu fördern, als der staatliche Gesetzgebungs- und Verwaltungsmechanismus der Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit der modernen Gewerbetechnik kaum mehr zu folgen vermag."

Wir können denselben Beweis auch noch anders formuliren, indem wir zeigen, wie die Organisation der Berufsstände die beste Form ist, um unter Wahrung der bürgerlichen Freiheit den socialen Charakter der Arbeit zur vollen Geltung zu bringen. Nur durch praktische Anerkennung der auf der Arbeit wie auf dem Besitze ruhenden socialen Pflichten wird der Zusammenhang der Gesellschaft gewahrt, das Ineinandergreifen aller individuellen Sphären und ihre Verbindung in der höhern Einheit der staatlichen Gesellschaft möglich gemacht. Diese „Ordnung" nun, welche auf der harmonischen Einfügung des Theiles in das Ganze beruht, ist nicht das Werk der Freiheit, sondern der Autorität. Ohne Zweifel wird daher die staatliche Autorität ihren Antheil haben müssen an der Herstellung der gesellschaftlichen Ordnung. Aber es wäre der Tod der berechtigten bürgerlichen Freiheit, eine auf die Dauer unerträgliche und überdies nutzlose Bevormundung, wenn die Staatsgewalt hier alles positiv und unmittelbar selbst thun und sich bis ins Detail mit dem ganzen wirtschaftlichen Leben des einzelnen Bürgers beschäftigen wollte. Einer andern, mehr unmittelbaren

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften VI (1894), 318.

Autorität bedarf es daher, welche, aus dem Stande hervorgegangen, die Interessen des Standes richtig zu beurtheilen und nach außen und innen machtvoll zu vertreten vermag, zugleich aber auch in möglichst weitem Umfange über die Einhaltung der im Interesse der staatlichen Allgemeinheit gesetzten Schranken zu wachen berufen ist.

7. Entspricht nun die berufsständische Organisation den Forderungen der bürgerlichen Freiheit, so ist sie nicht minder der Verallgemeinerung des Wohlstandes höchst förderlich.

Ohne einen starken Mittelstand gibt es keinen „allgemeinen" Wohlstand des Volkes. Nun aber dürfte der Mittelstand ohne eine Organisation der wichtigsten Berufsstände kaum erhalten werden können. Also scheint diese Organisation eine Forderung des Gemeinwohles zu sein.

Daß der Mittelstand nicht erhalten werden kann ohne organisirte Berufsstände, beweist zunächst die Geschichte. Wirklich allgemeinen Wohlstand des ganzen Volkes in den breitesten Schichten kannte nur das Mittelalter mit seinen organisirten Ständen. Der antik-heidnischen Wirtschaftsepoche war das materielle Gemeinwohl des Volkes fremd, ebenso wie auch der Liberalismus seit dem 16. Jahrhundert sein möglichstes gethan hat und heute noch thut, die Mittelstände dem Großkapital zu opfern. „Der Liberalismus mit seinen Phrasen von ‚Freiheit' und ‚Gleichheit'", sagt Professor Hitze[1], „bezeichnet die Periode ärgster Klassenherrschaft. Selbst gesetzlich kam dieselbe zum Ausdruck in seinem Censuswahlsystem, das er auch heute noch zäher wie jemals festhält. Was er Neues gebracht hat, ist, daß er bloß zwei Stände kennt: Reiche und Arme, daß er an die Stelle der Stände die ‚Klassen' gesetzt hat. . . . Das Volk ist eben kein Abstractum, keine bloße

[1] Kapital und Arbeit S. 400 f.

Zusammenfassung von gleichen Individuen, und sobald das Volk concret wird, handeln soll, theilt es sich auch sofort in seinen Anschauungen, Bestrebungen, und anstatt der Gleichheit erscheint die Ungleichheit; es entsteht ein Kampf der Ungleichheit, der mit dem Siege der Stärkern endet. Das ist eine Thatsache, welche die ganze Weltgeschichte bestätigt und die alle Theorien über den Haufen wirft." Damit ist zugleich auch der erste der innern Gründe angedeutet. Da es der Staatsgewalt thatsächlich unmöglich bleibt, jeden Einzelnen für jeden Fall gegenüber der wirtschaftlichen Uebermacht anderer wirksam zu schützen, so ist es das Naturgemäße, daß diejenigen, welche die gleichen Interessen haben, in der Gesellschaft auch zusammenstehen, um so einerseits ihre Schwäche durch die Vereinigung zu überwinden, andererseits eine solche positive Förderung ihrer speziellen Interessen durch die eigene, vereinigte Kraft zu erwirken, wie sie dieselbe unmittelbar von der Gesamtheit der ganzen staatlichen Gesellschaft nicht erwarten können. Allerdings wird dieses Ziel in gewissem Umfange auch von vereinzelten Associationen innerhalb der verschiedenen Berufe erreicht. Allein eine ausreichende und dauernde Sicherung der Arbeit und ihres Erwerbes vermögen die isolirten Associationen oder Vereine schon darum nicht zu gewähren, weil sie die Quelle des Ruins für den Mittelstand nicht zu verstopfen, die freie Concurrenz nicht zu mäßigen oder zu beseitigen vermögen. Die einzelnen, isolirten Berufsvereine u. dgl. werden miteinander und mit dem Kapital concurriren müssen, und auch hier wiederum die Schwächern schließlich den Stärkern zur Beute fallen. Gewiß, die isolirten Associationen dürften nicht so schnell, nicht so leicht vor der Uebermacht des Kapitals erliegen wie die isolirten Individuen. Gebrochen aber wird jene Uebermacht des Großkapitals erst, wenn auf den einzelnen Productionsgebieten nur derjenige arbeiten und erwerben kann, der sich in seinem wirtschaftlichen Ver-

halten den gemeinsamen Satzungen des ganzen Standes unterwirft. Dann erst entsteht innerhalb des Standes jene echte Concurrenz, welche der ganzen Gesellschaft zum Vortheile gereicht, jener löbliche Wetteifer, alle andern Standesgenossen durch eigenen Fleiß und persönliche Geschicklichkeit, an Güte und Schönheit der Ware zu übertreffen. „Alle die schönen Worte von Schutz des Schwachen, von Regelung der Concurrenz und von Solidarität sind leere Worte", sagt darum P. A. M. Weiß[1], „oder vielmehr sie haben gar keinen greifbaren Sinn, wenn sie nicht von einer ganz concreten Gliederung und Ordnung der Stände verstanden werden. Nur so kann Arbeit und Ware, nur so Arbeiter und Publikum, nur so Angebot und Nachfrage, nur so kann der weitaus überwiegende Theil der Gesellschaft Sicherheit gegen planmäßige und regelmäßige Uebervortheilung finden. ... Sogenannte freie Associationen einzelner kleinerer Verbände können immerhin in engern Kreisen auf kürzere oder längere Zeit einigen, vielleicht selbst bedeutenden Nutzen schaffen. Aber der allgemeinen Schrankenlosigkeit gegenüber vermögen sie nicht auf die Dauer stand zu halten, und am allerwenigsten für die ganze Gesellschaft Abhilfe der Noth und Schutz der Schwachen zu bringen." —

Die Freiwirtschaft erlaubt jedem, zu produciren, was er will und wieviel er will. Daher Ueberproduction und Krisen, die keineswegs ein „immanentes Gesetz" der auf Privateigenthum gegründeten Gesellschaftsordnung sind, wie der moderne Socialismus uns glauben machen will, sondern lediglich als naturgemäße Folgen der unbegrenzten Freiwirtschaft sich darstellen. Die Beseitigung jener Uebelstände aber bleibt unmöglich überall da, wo es nicht gelingt, eine Anpassung

[1] Sociale Frage und sociale Ordnung II, 549 f.; 3. Aufl. II, 612. 614.

der gewerblichen Production an den Bedarf zu bewirken, und diese hinwiederum wird allein möglich mittels autoritativer Ordnung der gesamten productiven Arbeit. Wo aber ist die Autorität zu finden, in deren Hand jene Ordnung gelegt werden kann? Offenbar nicht in der Staatsgewalt — aus all den Gründen, welche eine socialistische oder staatssocialistische Gesellschaftsordnung als unvereinbar mit der bürgerlichen Freiheit, der Menschenwürde und dem Gemeinwohle des Volkes erscheinen lassen. So bleibt also nur die Autorität des organisirten Standes, der öffentlich-rechtlichen Berufsgenossenschaft übrig, die bereits im Mittelalter es verstanden hat, jene Anpassung der gewerblichen Arbeit an den Bedarf allerdings unter einfachern Verhältnissen zu vollziehen[1].

8. Es liegt die Frage nahe, ob nicht durch die berufsständische Organisation die Einheit des Staatsganzen zerrissen werde? Die Einheit würde ohne Zweifel zerrissen, wenn man, im Falle der Collision des bürgerlichen Gemeinwohles mit dem Sonderinteresse der Genossenschaft, dem letztern den Vorrang einräumen wollte vor den Interessen der Gesamtheit. Das wäre aber lediglich ein thatsächlicher Mißbrauch, und keineswegs eine rechtliche Consequenz der berufsgenossenschaftlichen Organisation. Die staatliche Autorität steht eben über den verschiedenen Interessensphären nicht bloß der Individuen, sondern auch der Stände. Sie überschaut die Bedürfnisse des Ganzen und behält die Pflicht wie das Recht, das gemeinsame Wohl des gesamten Volkes durch Harmonisirung der Sonderinteressen der einzelnen Stände zu wahren. Als Theil eines Ganzen muß andererseits die Berufsgenossenschaft sich um so bereitwilliger dem allgemeinen Zwecke der staatlichen Gesellschaft, der öffentlichen Wohlfahrt für alle Bürger, unterordnen,

[1] Vgl. Hitze, Kapital und Arbeit S. 38 ff. — v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 56 f.

da sie vermöge ihrer Eigenschaft als einer öffentlich-rechtlichen Genossenschaft besonderer Vorzüge und Privilegien sich erfreut. Der Vorwurf, daß die berufsgenossenschaftliche Organisation die Einheit des Staatsganzen bedrohe, ist somit völlig unbegründet. Mit Recht kann derselbe bloß gegen den freiwirtschaftlichen Liberalismus erhoben werden. Ihm zufolge steht die Staatsgewalt nur Individuen gegenüber, deren Interessen in eigentliche Harmonie zu setzen thatsächlich unmöglich ist und die Kräfte jeder Regierung übersteigt. Ohne Ordnung und Harmonisirung der Interessen aber fehlt der Gesellschaft die für ihren Bestand so wichtige gesellschaftliche Einheit. Auf die Dauer muß sie der socialen Zerklüftung anheimfallen und schließlich auch politisch in sich zusammenbrechen.

Wenn wir die Unterordnung der Interessen jedes einzelnen Standes unter das Wohl der Gesamtheit fordern, so verkennen wir aber nicht, daß das Wohl der einzelnen Gruppen einen Theil des Gemeinwohles bildet, und daß daher die Staatsgewalt durch Förderung berechtigter Interessen des einzelnen Standes zugleich dem Wohle des Ganzen dient. Das bedeutet auch keineswegs eine Verletzung der richtig verstandenen „Rechtsgleichheit". Es wäre ja Thorheit, wenn man die „Rechtsgleichheit" als Gleichheit der Schablone auffassen wollte. Nein, die Rechtsgleichheit in dem staatlichen Organismus kann nur darin bestehen, daß jedem einzelnen Theile, *jedem* Organe die ihm in *seiner Eigenart entsprechende* Achtung und Förderung zu theil werde. Der Begriff „Standeswohl" bildet also keinen Gegensatz zur wahren Rechtsgleichheit. Darum gerade bezeichnet es Leo XIII. als eine der ersten unter den vielen Pflichten der Staatslenker, allen Klassen der Bürger die gleiche Sorge angedeihen zu lassen in strenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die „austheilende" genannt hat[1].

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 48 (49).

Die distributive Gerechtigkeit aber fordert, daß jeder nach seiner Eigenart, nach seinen Kräften und Verdiensten behandelt werde [1].

9. Das Hauptbedenken gegen die Berufsstände betrifft die principielle Zulässigkeit eines staatlichen Zwanges bei der Bildung berufsständischer Corporationen. Diese Frage wird heute namentlich und zunächst mit Rücksicht auf die Organisation des Handwerkes zur Discussion gestellt. Ist aber der Zwang bei dem Handwerke berechtigt, so gilt ein Gleiches auch für die übrigen Stände, sobald hier die concreten Verhältnisse für die Einführung der berufsständischen Organisation reif geworden sind.

Victor Cathrein [2] wirft die Frage auf: „Hat denn die Staatsgewalt das Recht, Zwangsinnungen einzuführen, d. h. alle von der Ausübung eines Gewerbes auszuschließen, welche nicht Mitglieder einer anerkannten Innung sind und sich den Anordnungen derselben in Bezug auf Gesellen- und Meisterprüfung u. dgl. unterwerfen?" Derselbe Gelehrte, der an anderer Stelle mit größtem Scharfsinne die Grenzen der Staatsgewalt dargelegt, antwortet auf jene Frage ohne Bedenken: „Wir glauben, ja, und zwar einfach aus dem Grunde, weil an der Erhaltung des Handwerkerstandes die Gesellschaft das höchste Interesse hat und niemand dadurch ungerecht benachtheiligt wird. Es werden nur allgemein die Bedingungen festgesetzt, unter denen es erlaubt sein soll, gewisse Handwerke auszuüben. Hierzu kommt, daß die Handwerker fast allgemein die Einführung der Zwangsinnung wünschen. Natürlich müßte sich der Staat mit der gesetzlichen Regelung der Innungen begnügen, im übrigen diesen die vollste Autonomie und Selbstverwaltung lassen."

---

[1] Verderblich ist jede wirklich einseitige Interessenpolitik. Indem der Liberalismus der freien Bethätigung der individuellen Energie die Gestaltung des Wirtschaftslebens überließ, gab er sich den Anschein, als ob er nicht den Vortheil einer einzelnen Klasse im Auge hätte. Und doch wollte er nur die socialen Schranken beseitigen, welche der Alleinherrschaft des Kapitals im Wege standen.

[2] Moralphilosophie II, 518 f.; 3. Aufl. S. 603 f.

Es ist übrigens die Ansicht des weitaus größten Theiles der katholischen Socialpolitiker, der Cathrein hier Ausdruck verliehen hat. Wir nennen vor allem Wilhelm Emmanuel v. Ketteler[1], welcher den Staatslenkern daraus einen Vorwurf macht, daß sie es nicht verstanden haben, den „Mißbrauch, der in den Zunftzwang eingedrungen war, von dem zu unterscheiden, was in ihm wohl berechtigt war" ..., daß sie es bis heute „nicht verstanden haben, den Arbeiterstand von neuem zu organisiren" u. s. w.

In der auf dem fürstlich Löwensteinschen Schlosse Haid bei Pilsen in Böhmen (Juni 1883) abgehaltenen Versammlung katholischer Socialpolitiker aus Oesterreich und Deutschland sprach P. Weiß O. Pr. als Schlußreferent[2] über die Handwerkerfrage seine Ansicht zunächst dahin aus, daß die Meinungsverschiedenheit, die noch auf katholischer Seite über die Frage der obligatorischen und freien Innung bestehe, nicht sowohl theoretisch und principiell sei, sondern vielmehr praktischen Bedenken entspringe. Selbst große Theologen hätten trotz der theoretischen Correctheit ihrer Grundsätze sich für die Freigabe der Preistaxe in der Praxis ausgesprochen, aus Furcht, die Aufrechterhaltung einer solchen würde nur den heimlichen Wucher um so mehr befördern und auf diese Weise viele ins ewige Verderben stürzen. Aber auch aus praktischen Rücksichten läßt sich der Gesellschaft nicht anders helfen — meint P. Weiß —, als durch feste Schranken, in die jeder gewiesen ist. Daher seien freie Innungen nicht ausreichend, weil sonst viele sich aus Lust zur Unabhängigkeit dem Zusammengehen mit den übrigen entziehen oder sich wieder frei machen würden, sobald es für das allgemeine Beste Opfer bringen heißt. Andererseits verkenne er nicht, daß die allgemein verpflichtende Innung ihre großen Gefahren habe. Diese Gefahren liegen hauptsächlich auf moralischem Gebiete. Einige Schreier könnten in der obligatorischen Innung das feste Band, das die sämtlichen Gewerbegenossen umschließt, benutzen, um moralisch, religiös, wirtschaftlich und politisch die ganze, große Masse mit sich auf den Weg des Bösen zu reißen. Nur mit großer Furcht rede er daher der Zwangsinnung das Wort; doch aber thue er es, weil die wirtschaftlichen und socialen Gründe sie absolut fordern und eine wirtschaftliche und sociale Einrich-

[1] Die Arbeiterfrage und das Christenthum (2. Aufl., Mainz 1864) S. 30.

[2] Das Referat findet sich abgedruckt in Dr. Eugen Jäger, Die Handwerkerfrage I (Berlin 1887), 282.

tung denn doch zunächst nach solchen Gründen beurtheilt werden muß. Er setze dabei aber voraus, daß die Einführung der allgemein obligatorischen Innungen eine heilsame Besserung am öffentlichen Charakter der Gesellschaft und durch diese auch am Charakter des Einzelnen hervorbringen werde. P. Weiß war schließlich damit einverstanden, daß die Innung nicht confessionell sein soll. Auch im übrigen trat P. Weiß mit großer Entschiedenheit für die Reorganisation der Berufsstände ein: „Denn schrankenlose Concurrenz ist eben eines und dasselbe mit Auflösung der Ständeverfassung. Solange nicht wieder selbständige Corporationen als das Mark und das Knochengerüste der Gesellschaft eingeführt werden, läßt sich der Ausbeutung und Uebervortheilung der Kleinen kein sicherer Damm entgegensetzen."

Daß die von K. v. Vogelsang begründete österreichische Schule mit großer Begeisterung und auch mit Erfolg für die obligatorische Organisation des Handwerks thätig war, ist allgemein bekannt. Auch die schweizerischen Socialpolitiker Eberle, Decurtins, Beck, Feigenwinter nehmen einen ähnlichen Standpunkt ein.

In Frankreich sind Vorkämpfer der obligatorischen Genossenschaft namentlich Marquis La-Tour-du-Pin, Lorin u. a. Graf de Mun dagegen tritt für eine möglichst freie Entwicklung der Associationen ein. Er fürchtet, die obligatorische Corporation könnte leicht der Staatsverwaltung gänzlich zum Opfer fallen; außerdem würde bei dem Stande der heutigen Volkserziehung eine obligatorische Organisation neben den guten auch die schlimmsten Elemente den Associationen zuführen. Also nicht im Princip verurtheilt de Mun die obligatorische Organisation, sondern lediglich mit Rücksicht auf Verhältnisse concreter, historischer Art[1].

[1] L'obligation, séduisante par la simplicité et la promptitude de l'exécution, risquerait, sans doute, de la (corporation) dénaturer, de lui donner un charactère administratif et de la tourner en instrument d'État. Au point de vue catholique, dans les conditions actuelles de l'éducation populaire, elle aurait en outre de graves inconvénients. La solution qui jusqu'ici paraît la plus satisfaisante, est celle qui demanderait à la loi de reconnaître certains privilèges, comme la personnalité morale, aux associations corporatives constituées suivant des principes définis, afin de leur donner ainsi la force dont elles ont besoin pour vivre et pour se développer (Quelques mots d'explication p. 25).

Was die deutschen Socialpolitiker — außer den bereits angeführten — betrifft, so erklärte vor allem der unvergeßliche Centrumsführer Dr. L. Windthorst auf der Generalversammlung der Katholiken zu Düsseldorf im September 1883, er fasse die obligatorischen Innungen als Ziel ins Auge und werde den Tag segnen, wo es möglich sei, sie durchzuführen. Die Art und Weise, wie dieses Ziel zu erstreben, die praktische Durchführung der obligatorischen Innung, biete jedoch viele Schwierigkeiten. Das theoretisch Richtige lasse sich nicht immer unvermittelt in die Wirklichkeit des Lebens überführen. Darum wünschte Windthorst, die Generalversammlung möge ihre Sympathien für die corporativen Bildungen im Handwerkerstande aussprechen, nicht aber autoritativ zu der Frage der obligatorischen Innungen Stellung nehmen. In gleicher Weise tritt Prof. Dr. Franz Hitze entschieden für die obligatorische Organisation der Berufsstände ein[1]. Ebenfalls sieht Dr. Eugen Jäger[2] in der Wiederherstellung obligatorischer Innungsverbände das dem Gemeinwohle entsprechende Mittel. Nicht minder nachdrücklich vertritt Dr. P. Oberdörffer die Idee der berufsständischen Organisation und begründet dieselbe in klarer, überzeugender Weise[3]. P. Aug. Lehmkuhl S. J. legte

[1] Vgl. insbesondere Kapital und Arbeit. Reorganisation der Stände im allgemeinen S. 435 ff., Reorganisation des Bauernstandes S. 453 ff., Organisation des Handwerks S. 473 ff., Organisation der Großindustrie S. 515 ff., Organisation des Arbeiterstandes S. 525 ff. Vgl. ebenso die Schrift Schutz dem Handwerk (Paderborn 1883) namentlich S. 5. 19 ff. 54 ff. 102. 106 ff. — Vgl. H. Lorin, Studie über die Grundlagen der Berufsorganisation in der Oesterr. Monatsschrift für christl. Socialreform, 16. Jahrg., 8. Heft, S. 354 ff. — Stieda in Hildebrands Jahrbüchern (Jena 1876) S. 128 sagt: „Wenn heute fast gleichzeitig in Deutschland und Frankreich die Ideen zur Wiedereinführung der Handwerkerverbände in neuem Gewande auftauchen, in zwei Ländern, deren Entwicklung keineswegs parallel läuft, so spricht dies sicherlich für die Richtigkeit des Keimes, der in diesen Bestrebungen verborgen liegt. Wenn auf bestimmter Gesellschaftsstufe sich die Unzuträglichkeiten des freien Verkehrs in erhöhtem Maße zeigen, so gibt es eben keinen andern Ausweg gegen das Unterdrücktwerden als die Vereinigung."

[2] Vgl. Die Handwerkerfrage. I. Abtheilung (Berlin 1887), insbesondere S. 139 f. 141. 334 und passim.

[3] Vgl. Kölner Correspondenz, 7. Jahrg. (1894), Heft 8—11.

schriftlich der Haider Conferenz seine Ansichten über die obligatorische Innung in folgender Weise dar[1]. Der Staat habe die Rechte und Freiheiten der Einzelnen zu schützen und sei die Beschränkung derselben bloß insofern berechtigt, als es nach vernünftigem Ermessen nothwendig erscheint zur gedeihlichen Förderung des Gesamtwohles. Dies sei aber mit der Innung der Fall; denn ihre Nothwendigkeit ergebe sich daraus, daß 1) die Erhaltung des Mittelstandes nothwendig sei, da ja in ihm die eigentliche Kraft des Volkes liege und liegen werde; daß 2) dieser Mittelstand, speciell der Handwerkerstand, gegenüber dem Großbesitz und der Großindustrie concurrenzunfähig und deshalb existenzunfähig sei, falls nicht durch Innungen und Innungsgesetze diese Concurrenzfähigkeit hergestellt werde. Doch machte P. Lehmkuhl auf zwei Bedenken, die man bei der obligatorischen Innung nicht außer acht lassen dürfe, aufmerksam. Die eine Gefahr liege auf politischem und freiheitlichem, die andere auf dem religiösen Gebiete. Es sei nämlich auf Grund der bisherigen Erfahrung und des Charakters der modernen Regierungen sehr zu fürchten, daß der Staat, wenn er dem Innungswesen Beförderung und Schutz angedeihen lasse, geneigt sei, die Innungen förmlich zu einem staatlichen Institut zu machen. Geschähe das aber wirklich, so wären wir dem Staatssocialismus um ein großes Stück zugetrieben, und der sei sicher vom Uebel. Neben dieser Gefahr für die politische und bürgerliche Freiheit sieht P. Lehmkuhl noch weiter eine Gefahr in Bezug auf Glauben und Sittlichkeit. Infolge der unseligen Religionsspaltung müßten die Innungen confessionslos sein, und dies wirke auf den Indifferentismus hin. Für eine rein katholische Gegend ließe sich wohl der Innung sofort ein kirchlicher, religiöser Charakter geben. Es möchte das sogar selbst den Vortheil haben, daß solche Innungen, wenn sie als die erfolgreichsten dastünden, ein Muster für andere Innungen abgeben könnten und die Bedeutung des kirchlich-religiösen Momentes für die wirtschaftlichen Fragen ad oculos demonstrirten. An den meisten Orten mit confessionell gemischter Bevölkerung werde jedoch das Hineinziehen des religiösen, confessionellen Momentes eine Unmöglichkeit bleiben, und die ganze Sorgfalt werde sich da der Verminderung der Gefahren für die Religion zuzuwenden haben. Das müsse sofort bei der Organisation der Innungen und

[1] Abgedruckt in Dr. Eugen Jäger, Die Handwerkerfrage S. 283 ff.

Feststellung ihrer Statuten geschehen. Die Innungen müßten so eingerichtet werden, daß ein confessionelles Zusammengehen der katholischen Zunftgenossen diesen durchaus unbenommen bliebe. Das wäre um so leichter, je umfassender die einzelnen Innungen wären. Die Gesellenvereine, welche sich für die sittliche Hebung dieses Theiles der arbeitenden Klasse so wohlthätig erwiesen haben, sollten nicht verdrängt werden. Es wäre zu sehen, ob dieselben nicht in lebendige Verbindung mit den Innungen gebracht werden könnten. In ihnen würde reisenden Gesellen gewiß ein besserer Schutz gegen sittliches Verkommen geboten als in confessionslosen oder confessionell gemischten Zunftstuben. Alles, was die religiöse Freiheit verletze, müsse statutenmäßig ausgeschlossen werden[1].

[1] Von besonderem Interesse ist die Auffassung Bischof Ketteleers in dieser Sache. Er hofft, daß der gemeinschaftliche Glaube an Jesus Christus noch ein festes, einigendes Band sein könne. Am Schlusse seiner Schrift „Arbeiterfrage und Christenthum" richtet Bischof Ketteler einen überaus warmen Appell an alle gläubigen Christen. Er glaubt seine Schrift allen in Deutschland widmen zu dürfen, „die im Geiste des Christenthums sich mit dieser Frage beschäftigen. Wenn auch die Trennung im Glauben eine beklagenswerthe Scheidewand zwischen uns errichtet hat, die noch fortbesteht, so hat doch die christliche Liebe keine Grenzen, und überdies besitzen wir in dem einen Glauben an den Sohn Gottes noch ein festes Band, das uns zusammenhält und die Möglichkeit bietet, bezüglich des Arbeiterstandes und der Mittel, ihm zu helfen, uns vielfach freudig die Hand zu reichen." Dieser Appell fand sehr bald eine höchst erfreuliche Antwort, und zwar aus den Reihen der Handwerker. Ketteler hatte den seit einigen Jahren bestehenden Handwerkerverein, welcher den Handwerkerstand wieder in eine zusammenhängende Genossenschaft vereinigen wollte, dringend der Unterstützung aller christlich Gesinnten empfohlen. Er sagt darüber: „Der Gedanke, der diesem Versuche zu Grunde liegt, ist gewiß ein tief berechtigter, der eine Lösung finden muß. Wir wünschen von ganzem Herzen, daß schon der jetzt gemachte Versuch zu einem Resultat führen möge. Wenn die Regierungen, nicht im Dienste der liberalen Partei, von der ich auf keinem Gebiete Gutes erwarte, sondern mit Selbständigkeit und Sachkenntniß dem Handwerkerstande eine Ordnung bieten würden, in der er sich wieder zur nöthigen Selbständigkeit und zu einer lebenskräftigen Genossenschaft

Dies alles helfe aber nicht über die Thatsache hinüber, daß die Kirche und ihr Einfluß bei einem derartigen Versuch der Lösung der

---

entfalten könnte, so würden wir das für eine der weitgreifendsten und segensreichsten Maßregeln halten, deren Resultate sich gar nicht vorher bestimmen ließen. Es scheint aber fast, als ob wir ein für allemal auf eine schöpferisch entwickelte Thätigkeit der Regierungen in der Gegenwart verzichten müßten. Um so wichtiger ist es aber, daß alle schöpferischen und schaffenden christlichen Kräfte dieses Bestreben, den Handwerkerstand wieder zu einem Stand zu machen, soviel sie vermögen, unterstützen" (S. 110 f.).

Nach Untersuchung dessen, was der Zunftzwang sowohl als die Gewerbefreiheit Berechtigtes und was der Mißbrauch beider Schlimmes im Gefolge hat, sagt Ketteler an anderer Stelle: „Es wäre die Aufgabe der Staatsgewalt gewesen, den Mißbrauch, der in den Zunftzwang eingedrungen war, von dem zu unterscheiden, was in ihm wohl berechtigt war, und es mit dem zu verbinden, was auch die Forderung der Gewerbefreiheit Berechtigtes hat" (S. 25).

Diese warme Theilnahme des Bischofs für die Bestrebungen des Handwerkerstandes fand bei diesem die dankbarste Aufnahme. Der deutsche Handwerkerbund erließ am 25. Juni 1864 ein offenes Dankschreiben an Bischof Ketteler für seine Schrift (vgl. Dr. E. Jäger, Die Handwerkerfrage. Berlin 1887. Germania S. 61 ff.). Unterzeichnet war es von C. P. C. Schweedt, dem damaligen Bundespräsidenten in Hamburg. Die Handwerker begrüßen in dieser Adresse mit Freude die wachsende Theilnahme, welche die christlichen Häupter nicht minder als andere erleuchtete Glieder der katholischen Kirche der Handwerker- und Arbeiterfrage widmen. Sehr erfreut habe es sie, daß gleichzeitig mit dem zweiten deutschen Handwerkertage zu Frankfurt die daselbst abgehaltene Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands über die Arbeiterfrage verhandelt und dabei namentlich P. Theodosius (aus Chur) sowie die Herren Bohen und Schüren die wärmste Sorge für das Wohl des Handwerkerstandes gezeigt hätten. Sie wiesen hin auf des Bischofs Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christenthum", in welcher die Handwerker eine nachhaltige Stärkung gefunden, während die Staatsmänner und Gesetzgeber unserer Zeit, von den doctrinären Irrthümern, um deren Bekämpfung es sich handelt, eingenommen und irregeleitet, ihnen (den Handwerkern) fast durchgängig in entschiedener

socialen Frage möglichst ausgeschlossen bleibe, weshalb auch die Errichtung derartiger Innungen nur als Stückwerk betrachtet werden

---

Gegnerschaft gegenüberständen. „Die Wahrnehmung, daß Männer, welche vom Geiste des Christenthums geleitet werden und deren Weltanschauung deshalb eine in Wahrheit viel höhere, weil sie eine auf göttliche Autorität gegründete ist, die Wahrnehmung, daß solche Männer, vom Geiste christlicher Liebe getrieben, mit siegesgewisser Klarheit und Schärfe zu den Grundsätzen sich bekennen, deren Vertheidigung seit langem unser Bestreben ausmacht, diese Wahrnehmung muß unsern Muth aufs neue kräftig beseelen." Wenn der Bischof ausspreche: „daß die Ursachen der dermaligen Lage der socialen Arbeiterfrage, sowie die Bösartigkeit der aus diesen Ursachen hervorgegangenen Wirkungen und Folgen ihren wesentlichsten und tiefsten Grund in dem Abfalle vom Geiste des Christenthums haben", „daß die Geister, weil sie nicht mehr von den ewigen und höchsten Wahrheiten erleuchtet sind, darum auch auf den niedern menschlichen Gebieten der politischen und socialen Fragen falschen Principien, abstracten Einseitigkeiten und jenem liberalen Fanatismus anheimgefallen seien, der ohne Verständniß für den lebendigen Organismus der Gesellschaft wohl eine große Macht besitze, aufzulösen und zu zerstören, aber nichts erbauen könne", „daß nur das Christenthum die Mittel bietet, um die Verhältnisse des Arbeiterstandes mit Erfolg zu bessern, und daß ohne diese Hilfe die Zustände des Arbeiterstandes trotz aller vielfachen Bemühungen unaufhaltsam bergab gehen und sich wieder den Zuständen annähern, in denen der Arbeiterstand sich im Heidenthum befunden" — so habe der Bischof damit Grundsätze ausgesprochen, zu denen auch jeder ernste Protestant bestimmt und von ganzem Herzen sich bekennen müsse. In nicht minder erfreulicher Uebereinstimmung befänden sich die Handwerker mit dem Bischof, wenn er bezüglich des von der liberalen Partei zur Lösung der Arbeiterfrage vorgeschlagenen Palliativmittels der Schultze-Delitzschen Genossenschaftsprincipien nachweise, daß dieser Versuch, das Menschengeschlecht nach dem plattrationalistischen Standpunkte der vier Species zu behandeln, wo zuletzt alle Politik, alle Weisheit und alle Menschenfreundlichkeit und Humanität im Addiren, Subtrahiren, Multipliciren und Dividiren der in Atome aufgelösten Menschheit bestände, eine Versündigung gegen die menschliche Natur und göttliche Weltordnung wäre, welche nur scheitern und das Verderben vermehren könne. Die Handwerker

könne. Denn es sei eben derjenige Factor nicht zu seinem Recht gelangt, der zu einer gedeihlichen Lösung der Frage unentbehrlich bleibe.

---

erwähnen dann ihre Petition, die sie dem Bundesrath eingereicht und worin sie erklärten, daß das System der sogen. Gewerbefreiheit von dem grundfalschen Vordersatze ausgehe, als ob die menschliche Arbeitskraft, also häufig der einzige Schatz des nach Gottes Ebenbilde geschaffenen lebendigen Menschen, ein sachlicher Gegenstand von gleichmäßigem Tauschwerthe wie Kapital und Ware wäre, und daher auch nur zu falschen Resultaten führen könne. Der Vorstand des deutschen Handwerkerbundes dankt dann dem Bischof für die erleuchtete, weihevolle Weise, mit welcher er sich des bedrängten Handwerker- und Arbeiterstandes angenommen, und betont, daß dieser Dank aus dem protestantischen Norden des Vaterlandes in einer den höchsten christlichen Interessen von Katholiken und Protestanten gemeinsamen Angelegenheit komme. Wie aber der deutsche Handwerkerbund in seinem Wirken durch confessionelle Spaltungen nicht behindert sei, so wisse man auch vom Bischof, daß die christliche Liebe keine Grenzen habe.

Dieses Dankschreiben ehrt ebenso die Schreiber als den Bischof, an welchen es gerichtet war. Es zeigt sich aber zugleich auch, welch tiefen Eindruck die Schrift desselben schon damals machte, und zwar in Kreisen, von denen man es nicht so leicht hätte erwarten können.

Bischof Ketteler sprach in einem Schreiben im Juni 1864 (Ketteler's Briefe S. 303) dem Vororte des Deutschen Handwerkerbundes seinen „herzlichsten Dank für die so wohlwollende Beurtheilung" der Schrift aus. Es heißt da u. a.: „Ich kann mich mit den wirtschaftlichen Fragen, deren Bedeutung mir in so vielen Erscheinungen des Lebens tagtäglich vor die Augen tritt, nicht mit der eingehenden Gründlichkeit befassen, wie es zu einer erschöpfenden Behandlung der Sache nothwendig wäre. Meine vielen anderweitigen Pflichten gestatten das nicht. Dagegen nehme ich an denselben, soweit sie das Wohl unseres deutschen Arbeiterstandes betreffen, mit meiner ganzen Seele den innigsten Antheil, und das, was sich seit Jahren durch eine anhaltende Beobachtung dieser Verhältnisse in mir als tiefste Ueberzeugung festgestellt hatte, habe ich in einigen freien Stunden des verflossenen Winters in der gedachten Schrift zusammengestellt. Wenn es einen kleinen Beitrag liefern kann, um die unaussprechlich verderblichen Grundsätze der modernen materialistischen Volkswirtschaftslehre

Auch namhafte Gegner der obligatorischen Innung sind aufgetreten, welche im Princip dem Staate das Recht abstreiten, die Ausübung eines Gewerbes vom Beitritt zur Innung abhängig zu machen. So der unter dem Pseudonym J. Albertus[1] schreibende Verfasser. Ebenfalls der um die katholische Wissenschaft wie um das kirchliche und politische Leben hoch verdiente Professor Dr. G. v. Hertling[2]. Gegen Hitze polemisirend schreibt er: „Die Erhaltung eines gesunden Mittelstandes ist schier das älteste Problem, welches die Politiker der Praxis wie der Theorie beschäftigt. Schon Aristoteles sieht in dem grellen Gegensatz von Armut und Reichthum die vornehmste Quelle staatlicher Umwälzungen. Den Mittelstand bilden, abgesehen von den Bauern, vor allem die kleinen und mittlern Handwerker, und es ist gewiß des Schweißes der Edeln werth, Mittel ins Leben zu rufen, welche das Herabsinken der selbständigen Handwerker — und ihre Zahl beläuft sich in Deutschland noch immer auf Hunderttausende — in die Klasse unselbständiger Lohnarbeiter zu verhindern geeignet sind. Aber weder die Deductionen des Verfassers (Hitze) noch seine scharfen Ausfälle gegen den ‚Widersinn der freien Innungen' (‚Kapital und Arbeit' S. 477) vermögen mich davon zu überzeugen, daß es zulässig sei, obligatorische Innungen durch allgemeine staatliche Gesetzgebung für den Handwerksbetrieb einzuführen. ... Eine Privilegirung der Handwerkerinnung nach bestimmten Richtungen hin halte auch ich für berechtigt um des Nutzens willen, den sie ... der Gesamtheit zu bringen vermag. Dieselbe darf aber nie so weit gehen, daß dem Einzelnen, der es vorzieht, sein Heil außerhalb der Innung zu versuchen, dies schlechterdings unmöglich gemacht wird."

---

wirksam zu bekämpfen und deren Consequenzen von unserem deutschen Arbeiterstande abzuhalten, so bin ich Gott dafür unendlich dankbar. ... Ich werde mit um so innigerer Theilnahme der Thätigkeit des Deutschen Handwerkerbundes folgen und Gott bitten, daß er die edeln Männer segnen, erleuchten und stärken möge, die sich in demselben mit solcher Hingabe dem Wohle des Handwerkerstandes widmen" (vgl. Mainzer Journal, Freitag, 21. Juni 1895, 48. Jahrg., Nr. 143).

[1] Ueber die Nothlage des Handwerks und die Mittel zu seiner Hebung (Paderborn 1884) S. 35 ff.

[2] Aufsätze und Reden socialpolitischen Inhalts (Freiburg 1884) S. 56 f.

10. Unsere persönliche Ansicht fassen wir, auf Grund der Ausführungen über Staatszweck, Ziele und Grenzen der staatlichen Wirtschaftspolitik, Bedeutung der Berufsgenossenschaft und der berufsständischen Organisation, kurz in folgendem zusammen: Da die berufsständische Organisation der Gesellschaft in unmittelbarer Beziehung zur öffentlichen Wohlfahrt steht und in einer der bürgerlichen Freiheit wie dem organischen Charakter der staatlichen Gesellschaft entsprechenden Weise allen Bürgern, soweit dies erreichbar ist, die Möglichkeit eröffnet, selbstthätig ihre Privatwohlfahrt zu erreichen und zu bewahren, so *erkennen wir im Princip die Berechtigung der Staatsgewalt an, obligatorische Berufsgenossenschaften, öffentlich-rechtliche Berufsstände einzuführen.* Jedoch fügen wir für die Praxis eine doppelte Beschränkung bei:

a) Der Zwang darf nur ein *particulärer* sein, d. h. bloß einem kleinern Bruchtheile der Berufsgenossen gegenüber zur Geltung kommen. Wenn die Mehrzahl oder doch ein sehr bedeutender Bruchtheil der zu einer bestimmten Berufsart gehörigen Personen positiv widerstrebt [1], so würde vorderhand eine zwangsweise Einführung der corporativen Organisation ihren Zweck vollständig verfehlen, überdies einer zukünftigen, gesunden Organisation neue Hindernisse in den Weg legen. Ist aber der — moralisch genommen — ganze Stand für die Organisation gewonnen, und widerstrebt nur ein kleinerer Bruchtheil, so ist diesem gegenüber Zwang am Platze, sofern

[1] Handelt es sich nicht so sehr um die Opposition eines Bruchtheils, als vielmehr um Theilnahmlosigkeit und Schlaffheit desselben, so muß es der Klugheit der gesetzgebenden Factoren überlassen bleiben, zu erwägen, ob der unmittelbare Zwang oder aber zunächst die allmähliche Anregung am besten zu lebensfähigen und wirksamen Bildungen führen könne.

und soweit das Fernbleiben jener einzelnen Personen dem organisirten Stande Schaden bringen müßte.

b) Der Zwang wird sodann nur ein *subsidiärer* sein dürfen. Da die berufsständische Organisation aus der Initiative der Standesgenossen selbst hervorgehen kann, so wird die Staatsgewalt zunächst diese Initiative zu wecken und durch Verleihung bedeutsamer Rechte und Privilegien zu stärken haben. Wenn trotz alledem noch ein kleinerer Bruchtheil zum Beitritt und zur Unterwerfung unter die Satzungen der Berufsgenossenschaft sich nicht bewogen fühlt, dann wird Zwang in dem Maße angewendet werden dürfen, als die Wohlfahrt des Standes und des Volkes denselben erfordert [1].

[1] In allgemeiner Weise äußert sich P. *Lehmkuhl* über die Berechtigung staatlichen Einflusses beim Zustandekommen berufsgenossenschaftlicher Organisation in der Schrift „Die sociale Frage und die staatliche Gewalt" (Freiburg 1893) S. 18: „Die Organisation der Arbeiter und der verschiedenen Menschenklassen ist heute ihrem natürlichen Boden entrückt, sie kann nach den heutigen Verhältnissen kaum aus sich lebenskräftig aufkeimen; Anregung und Hilfe des Staates läßt sich nicht beiseite schieben. Gar viel ist ja schon geschrieben und versucht worden, durch Zwangsvereine oder durch Begünstigung freier Vereine eine gesunde Gliederung der Arbeit in Fluß zu bringen. Es überschreitet nicht die Grenzen der staatlichen Gewalt, die eine oder die andere Weise, je nach Bedürfniß, ins Werk zu setzen." In sich betrachtet, ist ja ohne Zweifel die Begünstigung freier Vereine, *wo sie ausreicht*, besser als der staatliche Zwang. Von ersterer sagt *Lehmkuhl* (a. a. O.): „Es ist ein wirksames Hindrängen zu dem, was als nützlich und förderlich erkannt wird, aber ein Drängen, bei welchem die Freiheit möglichst geschont bleibt. Solche Art, dem gewollten Ziele zuzusteuern, ist die geeignetste für die menschlichen Verhältnisse, solange für Erfolg gegründete Aussicht vorhanden ist. Sie beeinträchtigt nicht, sondern weckt das Interesse der Einzelnen, sie kann ohne Rechtsverletzung in viel weiterem Umfange ihr Ziel erreichen, als es bei einem unmittelbaren und directen Zwange möglich wäre." — *Ratzinger* (Volkswirtschaft [2. Aufl.]

Zugleich verkennen wir nicht, daß die berufsgenossenschaftliche Organisation nur dort ihre volle Kraft und Bedeutung erlangen kann, wo Einheit des Glaubens herrscht. Ohne diese wird alles mehr oder minder nur „Stückwerk" bleiben, der organisirte Stand niemals das werden, was er im Mittelalter war, niemals das ganze zeitliche Wohl seiner Glieder zugleich in wirtschaftlicher, geistiger und religiös-sittlicher Beziehung erstreben können. Soll die Gesellschaft vollständig gesunden, so wird sie eben zum ganzen, unverfälschten Christenthum, so wie Jesus Christus es gebracht, zurückkehren müssen.

11. Man kann die Organisation der Berufsstände im Princip billigen und als Ziel der Reform anerkennen, andererseits aber vor der unvermittelten Uebertragung rein theoretischer Constructionen in die Wirklichkeit des Lebens warnen. Was theoretisch richtig ist, wird nicht immer zugleich auch un-

---

S. 247) hofft, bei einer Wiederbelebung des christlichen Lebens würden die Berufsgenossenschaften von neuem ohne äußern Zwang erstehen: „Christliche Gesinnung hat den Egoismus und die Macht der Ausbeutung im Feudalismus überwunden und hat sich dann jene bewundernswerthe Organisation in den Berufsgenossenschaften des Mittelalters geschaffen. Niemand hat sie eingeführt, sie sind von selbst aus dem herrschenden christlichen Geiste auf der Grundlage der damaligen volkswirtschaftlichen Zustände erwachsen. So wird auch der christliche Geist, wenn es ihm gelingt, die herrschenden Klassen zu erfüllen und über den maßlosen Egoismus der Gegenwart zu triumphiren, in Zukunft auf Grundlage der gewonnenen wirtschaftlichen Entwicklung eine angemessene Organisation aus sich heraus gebären. Wie diese Gestaltung beschaffen sein wird, darüber läßt sich höchstens im großen und ganzen ein vorahnendes Bild gewinnen, und dürfte mit einer Art Sicherheit behauptet werden, daß bei Aufrechterhaltung des Privateigenthums und der stufenweisen Gliederung in der Vereinigung der Arbeit und der Arbeitsmittel, in der Ausgestaltung der Genossenschaftsidee das Bild der Production der Zukunft zu erblicken sein wird."

mittelbar praktisch zuträglich oder möglich sein. Es muß dabei vor allem stets Rücksicht genommen werden auf das historisch Gegebene, und für das in der Zukunft zu Erstrebende müssen zunächst die Keime gelegt werden. Der Theoretiker wird gerne sein System auf die wirkliche Welt übertragen wollen. Allein es bleiben bloß Schattenbilder, die er projicirt, keine lebensfähigen Bildungen, wenn er jenen historischen Gesichtspunkt nicht im Auge behält. Eine bedeutsame Wahrheit liegt daher in dem Worte, welches Graf Ferdinand v. Galen auf der Katholikenversammlung zu Düsseldorf (1883) ausgesprochen: das Recht müsse sich zuerst im Volke entwickelt haben, bevor die Gesetzgebung dieses neue Recht schützen könne. In der That, die gesetzliche Formulirung ist nicht das erste. Die Rechtsüberzeugung des Volkes muß vorausgehen, und zwar eine in etwa wirksame Rechtsüberzeugung, die auch nach concreten Gestaltungen sucht, zunächst frei, dann durch das Gesetz unterstützt, bis endlich — nach manchen glücklichen oder weniger glücklichen Versuchen — das Ziel thatsächlich erreicht ist, so wie es den Anforderungen der Theorie und des Lebens zugleich entspricht. Wollte man anders vorangehen, wollte man z. B. eine obligatorische Organisation sogleich bei allen Berufsständen unvermittelt durch die bloße Gesetzgebung in die Welt setzen lassen — es wäre vielleicht ein von vornherein todter Mechanismus, kein organisches Gebilde, wie es einzig der Natur der Gesellschaft entspricht [1].

[1] Sehr beachtenswerth ist auch eine Bemerkung Costa-Rossettis in seinen Allgemeinen Grundlagen der Nationalökonomie S. 25: „Wir geben die Nationalökonomie keineswegs der Staatsomnipotenz preis, wenn wir an die schweren Pflichten erinnern, welche die Träger der staatlichen Gewalt innerhalb gewisser Grenzen zur Beförderung der öffentlichen materiellen Wohlfahrt zu erfüllen haben. Opportunitätsrücksichten können übrigens nicht maßgebend sein, wenn es sich darum handelt, die Principien eines Systems zu entwerfen. Jene Social-

Noch vor einem andern Irrthume muß hier gewarnt werden. Der Berufsstand als solcher, in seiner Gesamtheit, ist keine Wirtschafts- oder Erwerbsgenossenschaft, nicht eine einzige große Productiv- und Verkaufsgenossenschaft. Die Stellung des ganzen organisirten Berufsstandes zu seinen Gliedern muß vielmehr in gewissem Sinne analog der Stellung des Staates zu den Bürgern gedacht werden. Mit andern Worten: der Berufsstand hat die öffentliche Wohlfahrt des engern Kreises seiner Glieder mit Unterordnung unter das Gemeinwohl und die Gesetze des Staates zu schützen und zu fördern. Er soll auch seinerseits der Gesamtheit der Berufsglieder die sociale Möglichkeit erhalten und vervollkommnen, selbstthätig ihr Privatwohl zu verwirklichen. Darum mag er die Bildung von Wirtschafts- und Erwerbsgenossenschaften unter den Standesgliedern der verschiedenen kleinern Bezirke anregen und fördern, ja auch selbst mit der vereinigten Kraft des ganzen Standes Anstalten gründen und leiten, welche dem Gemeinwohle der Berufsgenossen dienen, aus privater Initiative und aus privaten Mitteln aber nicht ge-

politiker hingegen, welche praktische Programme aufstellen und ausführen müssen, haben zu untersuchen, ob es opportun sei, in einem bestimmten Lande die erwähnten Pflichten der Staatsgewalt mehr oder weniger zu betonen, je nachdem die Träger derselben befähigt scheinen, Ersprießliches zu leisten, und alle Umstände guten Erfolg hoffen lassen. Die wichtigen Principien über die wesentlichen Aufgaben der Staatsgewalt sind an sich unabhängig von den Verhältnissen der Zeit; die Anwendung derselben aber ist wandelbar, weil die menschlichen Dinge wandelbar sind." Ein Gleiches gilt auch für das politische Gebiet. Man mag im Princip den Constitutionalismus und Parlamentarismus verwerfen, man mag principiell die politische Ständeverfassung den heutigen politischen Formen der Mitwirkung des Volkes bei der Gesetzgebung vorziehen, — es würde dennoch eine bedauernswerthe Unbesonnenheit sein, wollte man verkennen, daß thatsächlich noch die constitutionelle Regierungsform besteht und für absehbare Zukunft bestehen bleiben wird.

schaffen würden. Allein die directe Leitung des wirtschaftlichen Lebens und Strebens der Standesglieder, die directe Beherrschung des Wirtschaftsgebietes, auf welchem der Stand thätig ist, oder einzelner Functionen dieses Wirtschaftsgebietes liegt außerhalb des naturgemäßen Zweckes des Berufsstandes. Ebensowenig ist der Stand befugt, für sich, als juristische Person, die Ausübung eines Productions- oder Verkaufsmonopols irgend welcher Art in Anspruch zu nehmen. Derartige Gemeinschaftsmonopole auf wirtschaftlichem Gebiete, mag nun die Gemeinschaft Staat, Stadt oder Stand genannt werden, sind nur ausnahmsweise und wohl schwerlich anders als für den Fall berechtigt, wo sie als das nachweisbare einzige Mittel zur Erhaltung des Gemeinwohles anerkannt werden müssen. Das verdient um so mehr betont zu werden, da in unsern Tagen die Reaction gegen den freiwirtschaftlichen Liberalismus nicht selten zu einer Ueberspannung der Gemeinschaftsidee geführt hat. Der Staatssocialist meint, es sei geholfen mit der Ausdehnung des fiscalischen Eigenthums und wenn nur der Staat irgendwo die directe und ausschließliche Leitung übernehme. Die Socialdemokratie erhofft das Heil allein von jener einzigen großen Wirtschaftsgenossenschaft, welche sie „Gesellschaft" nennt. Der eine oder der andere dieser Irrthümer liegt, wenn auch in gemäßigter Form und unbewußt, einzelnen Vorschlägen zu Grunde, welche neuerdings selbst von durchaus wohlmeinender Stelle gemacht wurden.

12. Es erübrigt, daß wir zum Schlusse die Lehren Sr. Heiligkeit Papst Leos XIII. über den behandelten Gegenstand kurz zusammenstellen. Bereits oben[1] wurde hervorgehoben, daß der Papst das Associationsrecht als ein natürliches Recht des Menschen bezeichnet. Ebenso lobt Leo XIII. die Corporationen des Mittelalters und wünscht, daß eine ähnliche Organisation, den

[1] S. 549 f.

heutigen Zeitverhältnissen angepaßt, wieder erstehe[1]. So lesen wir in der Encyklika Humanum genus: „Wie der vollkommene Körperbau aus der Verbindung und Zusammensetzung verschiedener Glieder hervorgeht, die sich freilich durch Form und Zweck unterscheiden, aber, wohl zusammengefügt und richtig vertheilt, ein Ganzes bilden, welches von schöner Gestalt, mit Kräften ausgestattet und den Anforderungen der Nützlichkeit entsprechend ist, so findet sich auch in der Verbindung der Menschen zu einem Staate eine fast unendliche Verschiedenheit der Theile; wenn alle diese gleichgestellt werden und jeder seinem Belieben folgt, dann wird ein Staatswesen entstehen, in welchem die denkbar größte Unordnung herrscht; wenn sie aber im Range, im Lebensberufe verschieden, einträchtig zum Besten der Gesamtheit zusammenwirken, dann stellen sie das Bild eines wohlgeordneten Staates dar, wie es der Natur entspricht." Und welches ist nach der Ansicht des Papstes das Mittel, um jenes einträchtige Zusammenwirken zum Wohle des Ganzen in wirksamer Weise herbeizuführen? Leo XIII. läßt uns darüber nicht im Zweifel: „Es gibt eine von den Vorfahren geschaffene, aber im Laufe der Zeit aufgegebene Einrichtung, welche in der Gegenwart als Vorbild und Form für etwas Aehnliches dienen kann. Wir meinen die Corporationen und Genossenschaften der Handwerker, in welchen unter Leitung der Religion die irdischen Güter und zugleich die guten Sitten gefördert wurden. Wenn unsere Vorfahren den Nutzen dieser Genossenschaften durch langjährige Erfahrung und Proben kennen gelernt haben, so wird ihn die neuere Zeit vielleicht noch mehr empfinden, weil sie besonders geeignet sind, den Einfluß verderblicher Vereinigungen aufzuheben." In gleichem Sinne spricht Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum[2]: „In der Vergangenheit haben die Corporationen von Handwerkern und Arbeitern lange Zeit eine gedeihliche Wirksamkeit entfaltet. Sie brachten nicht bloß ihren Mitgliedern erhebliche Vortheile, sondern trugen auch viel bei zur Entwicklung von Handwerk und Industrie, wie die Geschichte dessen Zeuge ist. In einer Zeit wie die unsrige mit ihren geänderten Lebensgewohnheiten können natürlich nicht die alten Innungen in ihrer ehemaligen Gestalt wieder ins Leben gerufen werden; die neuen Sitten, der Fortschritt in Wissenschaft und Bildung, die gesteigerten

[1] Vgl. auch die Encyklika Quod apostolici muneris (Freiburg 1881) S. 39.

[2] Officielle, Herdersche Ausgabe S. 66 (67).

Lebensbedürfnisse, alles stellt andere Anforderungen. Aber es ist nothwendig, das Corporationswesen unter Beibehaltung des alten Geistes, der es belebte, den Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen." Und gegen Schluß des Rundschreibens heißt es wiederum: „Ueber die Lage der arbeitenden Klassen wird heute gestritten. Ob diese Frage in richtiger Weise gelöst wird oder nicht, ist von höchstem Interesse für das Gemeinwesen. Richtig aber wird sie von den christlichen Arbeitern gelöst werden, wenn dieselben sich in Genossenschaften vereinigen und unter weiser Leitung den Weg einschlagen, den ihre Vorfahren zu ihrem und der Gesamtheit vorzüglichem Wohle gewandert sind." [1]

Papst Leo XIII. erblickt also in einer der Eigenart der Neuzeit Rechnung tragenden Wiederherstellung der Corporationen ein wesentliches Mittel zur Lösung zunächst der Arbeiterfrage, dann aber auch zur Lösung der socialen Frage im allgemeinen.

„Nur durch die Wiederherstellung der Corporationen", sagt Scheimpflug [2], „können die Gliedschaftsinteressen wieder geschaffen werden, welche einerseits die Privat- und die Gesamtinteressen überbrücken, andererseits nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Berichterstatters des französischen Gesetzes vom 15. Juni 1791, betreffend die Unterdrückung der Corporationen, die Voraussetzung einer wirklichen organischen Gesellschaftsverfassung sind. Die Klassengegensätze sind in eine neue Ständegliederung aufzulösen. Nur durch die Wiederherstellung der Corporationen können die associations partielles Rousseaus, die puissances intermédiaires Montesquieus, die organischen Verbände Adam Müllers, die

[1] Officielle Ausgabe S. 81: De statu opificum certatur in praesens: quae certatio ratione dirimatur an secus, plurimum interest reipublicae in utramque partem. Ratione autem facile dirimetur ab artificibus christianis, si societate coniuncti ac prudentibus auctoribus usi, viam inierint eandem, quam patres ac maiores singulari cum salute et sua et publica tenuerunt.

[2] Artikel „Kapital und Kapitalismus" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft III (Freiburg 1894), 599 f.

zwischen Staat und Individuum stehenden Bevölkerungsgruppen Mohls, aus deren Zersetzung der Kapitalismus entstanden ist, neu geschaffen werden. Wird den Corporationen und insbesondere den corporativ organisirten productiven Individualitäten höherer Ordnung, den Berufsgenossenschaften, die nationale Productionsleitung[1] übertragen, so werden die bei der Productionsleitung unvermeidlichen Fehler auf das Minimum gebracht. Durch die den Corporationen vorstrahlenden objectiven Zwecke werden für die Verwirklichung des Aequivalenzgesetzes (im Tauschverkehre) und für die Messung des wirklichen Werthes und der wirklichen Productivität praktische Maßstäbe gewonnen. Bloß nach der Verwischung des Unterschiedes von Einzel-, Gliedschafts- und Gesamtinteressen konnte aus mercantilistisch-fiscalischen Gründen durch Jahrhunderte die Verlängerung des Arbeitstages und die Drückung des Arbeitslohnes unbedingt als Staatsinteresse erscheinen und jede Reaction gegen die vom Mercantilismus behufs Erlangung eines möglichst großen Antheils an dem Welthandel gewünschten großen Productivdarlehen und kleinen Arbeitslöhne (Wieser) als Complot und conspiracy, als Desertion und Contractbruch reprimirt werden. Andererseits erscheint die Wiederbelebung der Berufsgenossenschaft allein geeignet, der Gefahr zu begegnen, welche das communistische Manifest als bereits gegeben ansieht, daß der Staat von der kapitalistischen Schacherwelt umarmt, und daß die politische Gewalt zu der organisirten Gewalt einer Klasse behufs Unterdrückung einer andern Klasse werde."

Man redet in der Gegenwart zuweilen von „großen Mitteln", mit denen man drückender Noth abhelfen möchte. Das größte und radikalste Mittel will die Sozialdemokratie

[1] Wir erkennen dem Berufsstande nur das Recht einer indirecten Leitung zu. Vgl. oben S. 581 f.

anwenden: Aufhebung des Privateigenthums an den Productionsmitteln. Wir unsererseits haben ein besseres „großes Mittel", eine bessere Form der Vergesellschaftung: die berufsständische Organisation! Die Association ist die berechtigte Wahrheit des Socialismus, sagt Huber[1], und dieser (der Socialismus) die Caricatur der Association. Die Caricatur und ihre kräftigen Irrthümer können jedoch nie durch bloße Negation, Repression überwunden werden, sondern nur durch die entsprechende Wahrheit in positiven Schöpfungen[2]. Die wahre wirtschaftliche Association aber ist jene, welche sämtliche in Interessengemeinschaft Stehenden umfaßt[3]. Dieser volle Umfang ist nur durch das Princip der obligatorischen Organisation gesichert. „Der Streit um die naturrechtliche Zulässigkeit der Zwangsgenossenschaft, der noch vor zwei Jahrzehnten Männer wie Hertling auf seiten der Gegner des staatlichen Zwanges fand," sagt Kienböck, „ist heute zu Gunsten des Princips der obligatorischen Genossenschaft ausgefochten, neuerlich auch in Deutschland. Ich möchte betonen, daß wir allen Grund haben, an diesem Princip unerschütterlich festzuhalten. Vogelsang hat die öffentlich-rechtliche Genossenschaft die Productivform der Zukunft genannt. Nicht in dem Monopol der Mitglieder der Genossenschaft und noch weniger der Genossenschaft selbst, eine bestimmte Kategorie von Waren zu erzeugen, sehe ich ihren Werth und ihre Kraft, sondern in dem Zusammenschluß Gleich-

[1] Vgl. V. A. Hubers Ausgewählte Schriften von Dr. K. Munding (Berlin 1895) S. 870. Huber kämpfte unter den ersten für die Associationsidee, welche er allerdings in ihrem vollen Umfange, d. i. mit Einschluß der öffentlich-rechtlichen berufsständischen Organisation, noch nicht bis zur vollen Klarheit erfaßt hatte.

[2] Vgl. Jos. Biederlack S. J. in „Sociale Vorträge" (Wien 1895) S. 115 ff.

[3] Dr. Victor Kienböck, Ziel und Grenzen der gewerblichen Mittelstandspolitik (Jahrb. der Leo-Gesellschaft [Wien 1899] S. 121 f.).

strebender, in der Möglichkeit, sich die Vortheile des Großbetriebes und die Vortheile der sich entwickelnden Technik zu sichern, in der Macht, welche die Einheit selbst den ihr Angehörenden gewährt, in dem vereinigten Können einer Mehrzahl, welches dann den einzelnen Großunternehmer zu überflügeln vermag. Lassen wir uns auf dem Wege, die fachgenossenschaftliche Idee zu pflegen, durch nichts beirren, weder durch den Spott derer, welche die gewerbliche Genossenschaft als ein Product professionsmäßiger Gesetzesmacherei bekriteln, während es doch nichts Lebensfähigeres gibt als die Zusammenfassung des Gleichartigen, noch durch den Uebereifer derer, welche, die Existenzbedingungen der einstigen Zunft verkennend, ihre Institutionen unbesehen auf die Genossenschaften der Jetztzeit übertragen möchten. Daß bisher die genossenschaftliche Organisation des Kleingewerbes keine besonders hervorragenden Resultate erzielt hat, ist zuzugeben, allerdings unter gleichzeitiger Hervorhebung der Thatsache, daß auch von dem, was auf diesem Gebiete erreicht worden ist, in weitern Kreisen wenig Notiz genommen wird. Diese mangelhafte Entwicklung des gewerblichen Genossenschaftswesens hat eben ihren Grund zum großen Theile darin, daß die gebildeten Schichten der Bevölkerung diesem Genossenschaftswesen gleichgiltig, wenn nicht feindlich gegenüberstehen. Während die finanzielle und materielle Macht der Großindustrie ihr zahlreiche Freunde wirbt, und die revolutionären Tendenzen der Socialdemokratie große Anziehungskraft auf einen weitern Kreis der Intelligenz ausüben, steht das Kleingewerbe freundlos und verlassen da. Daher der Widerwille, mit dem die Regierungen das wenige, was sie zu Gunsten des Kleingewerbes thun mußten, in Angriff genommen haben, daher die mangelhafte Technik fast aller einschlägigen Gesetze, daher die Mißgunst der Publicistik gegenüber denselben. Es wird nothwendig sein, diese hemmenden Elemente zu überwinden und in allen Schichten der Bevölkerung

das Interesse an der gewerblichen Genossenschaftsbildung wachzurufen. Wenn dies erreicht sein wird, wird es auch gelingen, die Kleingewerbetreibenden von der Nothwendigkeit zu überzeugen, ihre Interessen denen der Gesamtheit unterzuordnen."

Allerdings wird man sich vor der Illusion hüten müssen, als ob die berufsgenossenschaftliche Organisation das ganze Handwerk in seinem überlieferten Umfange retten könne. Auch das Handwerk ist, wie Karl Bücher[1] mit Recht betont, in den Fluß der geschichtlichen Entwicklung gestellt. Andere primitive industrielle Betriebsformen gingen demselben voraus, und neue vollkommenere Betriebsformen werden auf manchem Gebiete gewerblicher Production über das städtische Handwerk siegen. Die Production ist eben in ihrer Existenz und Eigenart abhängig von den Bedürfnissen der Consumenten. Eine zugleich billigere und bessere Production wird schließlich die minder gute und theurere verdrängen. Aber noch auf manchem Felde ist das Handwerk technisch den Productionsaufgaben gewachsen und können durch die vereinte genossenschaftliche Kraft selbst diejenigen Consumenten befriedigt werden, die im städtischen Magazin, was sie bedürfen, gebrauchsfertig auswählen und kaufen wollen. —

Aehnliches gilt von dem Associationswesen der Landwirtschaft. Auch hier gibt es der Schwierigkeiten viele. Dennoch sind die wichtigsten Fragen ohne einheitliche Berufsgenossenschaften der Landwirte kaum lösbar, so z. B. die Frage der Grundverschuldung, des landwirtschaftlichen Versicherungswesens, die Organisation des Absatzes der landwirtschaftlichen Producte u. s. w. Es muß übrigens anerkannt werden, daß innerhalb der landwirtschaftlichen Bevölkerung sich die Genossenschaftsidee theilweise eines bessern und wirksamern Ver-

[1] Die Entstehung der Volkswirtschaft (2. Aufl., Tübingen 1898) S. 127 ff.

ständnisses erfreut als bei den Handwerkern. Wir finden allenthalben ländliche Creditvereine, Darlehenskassen, Einkaufs- und Verkaufsgenossenschaften (ländliche Consumvereine, Kornhausgenossenschaften), selbst einzelne Arten von Productivgenossenschaften (Weinbau-, Molkereigenossenschaften). Dabei wird die corporative Verfassung des gesamten Grundbesitzes, zu der die Landwirtschaftskammern in Preußen schon einen Ansatz bilden, als Ziel im Auge behalten. Für den Staat selbst ist es, wie Buchenberger[1] hervorhebt, von Bedeutung, daß er die Mitwirkung sachverständiger Glieder des landwirtschaftlichen Berufsstandes in organisirt sichergestellter Form findet. Nicht minder vortheilhaft erscheint die genossenschaftliche Organisation im weitesten Umfange für eine gedeihliche Entwicklung des landwirtschaftlichen Berufslebens sowohl im Hinblick auf die Fortschritte in Technik und Oekonomie des landwirtschaftlichen Betriebs als mit Rücksicht auf die erforderliche Neugestaltung agrarischer Normen und eine erfolgreiche Vertretung der landwirtschaftlichen Interessen im Staatsleben. —

Viel umstritten ist endlich noch immer das „Coalitionsrecht" der Arbeiter, dem wir ein besonderes Wort widmen wollen.

§ 7.

Coalitionsrecht der Arbeiter. Gewerkvereine.

1. Ob die Ausübung des Coalitionsrechtes der Arbeiter einer weitern Erschwerung bedürfe, ob insbesondere die gesetzlichen Schranken zum „Schutz der Arbeitswilligkeit" zu erhalten oder zu verschärfen seien, oder aber als unnützer und verwerflicher „Arbeitertrutz" gänzlich fallen sollen, darüber sind die Ansichten in Deutschland getheilt. Die Frage ist von so großer Bedeutung, daß sie unser volles Interesse für sich

[1] Grundzüge der deutschen Agrarpolitik (2. Aufl., Berlin 1899) S. 52 ff.

in Anspruch nimmt. Eine principielle Erörterung über Wesen und Grund des Coalitionsrechtes dürfte aber am ehesten geeignet sein, zur richtigen Entscheidung zu führen.

Im weitesten Sinne bedeutet Coalition das gemeinsame Vorgehen der Arbeiter zur Erlangung oder Bewahrung günstiger Arbeitsbedingungen. Die Coalition ist also an und für sich noch kein dauernder Verband. Es werden vielmehr gerade jene vorübergehenden, auf augenblicklicher Verständigung beruhenden Verabredungen zu gemeinsamem Vorgehen in einer das Interesse der Arbeiterschaft berührenden Frage des Arbeitsvertrages und des Arbeitsverhältnisses mit Vorzug „Coalitionen" genannt. Dagegen bezeichnet man die dauernden organisirten Vereinigungen der Arbeiter zur vortheilhaften Gestaltung der Arbeitsbedingungen durch besondere Namen; man nennt sie Gewerkvereine, Gewerkschaften, Fachvereine, Berufsvereine. Dementsprechend bezieht sich der Ausdruck „Coalitionsrecht", generisch gefaßt, auf jede Art des gemeinsamen Vorgehens der Arbeiter zu dem bezeichneten Zweck, während er im engern specifischen Sinne nur auf die unterste Art, die infima species — die bloße Verständigung ad hoc, ohne dauernde Organisation — abzielt. Wenn die Coalition zum Gewerkverein geworden ist, dann unterliegt sie in Deutschland zur Zeit noch der Vereinsgesetzgebung der Einzelstaaten. Auf die Coalitionen, die nicht Vereine sind, finden die entsprechenden Bestimmungen der Reichsgewerbeordnung Anwendung.

2. Kann man nun überhaupt von einem Coalitionsrecht der Arbeiter sprechen? J. Stuart Mill nannte die Arbeitercoalition das unentbehrliche Mittel, um die Arbeitsverkäufer in stand zu setzen, bei freier Concurrenz ihre eigenen Interessen wahrzunehmen. Das Princip der freien Concurrenz isolirte den Arbeiter und nahm ihm dadurch in seinem Verhältniß zum kapitalistischen Unternehmer materiell dieselbe Frei-

heit, welche es formell ihm verliehen. Unbehindert freilich durch Statuten eines zünftigen Verbandes konnte der freie Arbeiter „seine Bedingungen stellen". Aber der Unternehmer wußte nur zu gut, daß der Arbeiter statt der „Zunftfesseln" eine viel härtere Last, das Gewicht seiner eigenen Armut, trug. Die Arbeitsbedingungen wurden daher weniger vereinbart als von dem Arbeitsherrn dictirt. Was hätte auch, sagt Stuart Mill, der Arbeiter unternehmen sollen, um seine eigenen Wünsche, sein eigenes Interesse im Vertrage zur Geltung zu bringen? Oder welche Aussicht auf Erfolg würde irgend ein Arbeiter haben, der für sich allein die Arbeit niederlegte, um höhern Lohn zu erlangen? Wie könnte er nur wissen, ob der Stand des Marktes ein Steigen zuläßt, außer durch Berathung mit seinen Genossen? Wenn aber die Coalition in der That das unentbehrliche Mittel für den Arbeiter ist, um bei freier Concurrenz seine eigenen Interessen wirksam zur Geltung zu bringen, so kann an der rechtlichen Zulässigkeit der Coalition nicht gezweifelt werden. Kuno Frankenstein[1] sagt diesbezüglich ganz richtig: „Im Rechtsstaate steht jeder einzelnen Person das Recht zu, zur Verbesserung ihrer Lage die ganze Kraft einzusetzen, sofern dadurch nicht Rechte Dritter verletzt oder das Gesamtinteresse geschädigt werden. Daß in dem Bestreben des einzelnen Lohnarbeiters, eine Erhöhung des Lohnes oder eine Verminderung der Arbeitszeit oder günstigere Arbeitsbedingungen überhaupt zu erzielen, eine Verletzung der Rechte Dritter oder eine Schädigung des öffentlichen Interesses liege, wird schwerlich jemand behaupten wollen; ebensowenig dann, wenn sich der Einzelne in diesem Bestreben und zur Agitation für dessen Erfüllung mit andern verbindet.

[1] Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaften. Erste Abtheilung: Volkswirtschaftslehre. XIV. Bd.: Der Arbeiterschutz (Leipzig 1896) S. 208 f.

Wenn sonach das Recht der freien Vereinigung der Arbeiter zur Besserung ihrer Lage und zur gemeinsamen Regelung der Arbeitsbedingungen — das Coalitionsrecht — als ein den Grundsätzen des Rechtsstaates entsprechendes natürliches Recht erscheinen muß, so hat thatsächlich doch die öffentliche Gewalt den Coalitionen gegenüber eine besondere Stellung gewählt. Lange Zeit hindurch bestand ein Verbot der Coalitionen überhaupt, und erst neuerdings ist das Coalitionsrecht ein Recht des Arbeiterstandes geworden." Genauer ausgedrückt: *das Coalitionsrecht ist ein natürliches Recht des Arbeiters* — ein Recht, dessen Geltendmachung der Staat zwar durch rechtswidrige Gesetze verhindern konnte, das er aber nicht erst zu verleihen brauchte, weil es seinem wesentlichen Inhalte nach in demselben Naturrechte begründet ist, auf dem auch die rechtliche Existenz des Staates und seine Gesetzgebungsgewalt beruht. *Malthus* hat den schönen Ausspruch des Abbé *Raynald* (Avant toutes les lois sociales l'homme avait le droit de subsister) zu bespötteln, aber nicht zu widerlegen vermocht. Ein jeder Mensch besitzt von Natur aus das Recht, sein Leben zu erhalten, die Bedingungen seiner Existenz zu sichern und zu vervollkommnen. Ist darum für den Arbeiterstand die Coalition wirklich das „unentbehrliche" Mittel, um günstigere Existenzbedingungen zu erlangen, ja ist es auch nur ein geeignetes und wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zweckes, so wird das natürliche Recht des Arbeiters, sich dieses Mittels zu bedienen, überall als unzweifelhaft erscheinen müssen, wo durch seine Anwendung fremde und höhere Rechte nicht verletzt werden [1].

3. Lange hat es gedauert, bis das Coalitionsrecht der Arbeiter praktisch einigermaßen zum Durchbruch und Siege

[1] Vgl. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft IV, Art. „Vereinigungsrecht" (*Cathrein*) S. 897 ff., und „Vereins- und Versammlungswesen" (*Jul. Bachem*) S. 902 ff.

gelangte. Der Bedenken gab es ja viele für den Unternehmer und die dem Kapitalismus dienende liberal-ökonomische Theorie. Namentlich konnte man sich schwer dazu verstehen, den Arbeiter als einen dem Unternehmer gleichberechtigten Contrahenten beim Abschluß des Arbeitscontractes und bei der Feststellung der Arbeitsbedingungen gelten zu lassen. Man hätte gar zu gerne das moderne Arbeitsverhältniß mehr oder minder als ein Dienstbotenverhältniß im vollen Sinne betrachten mögen, so zwar, daß der Arbeiter sich ganz und gar und in allem dem Willen des Herrn unterwerfen müßte. Mit einer derartigen Herrschaftsstellung des Unternehmers schien es aber kaum vereinbar, daß der Arbeiter sich den von dem Herrn proponirten Bedingungen nicht mehr zu fügen brauchte, sondern auch seinerseits Bedingungen und Forderungen stellen, ja sogar seinen Ansprüchen vermittelst der Coalition Nachdruck und siegreiche Kraft gegenüber dem etwa widerstrebenden Willen der Unternehmer verleihen durfte. Man übersah dabei, daß vermittelst psychologischer Consequenz nach Verleihung der politischen Selbständigkeit und Gleichberechtigung an die Arbeiterklasse das Verlangen nach socialer Gleichberechtigung sich unwiderstehlich regen und deren Gewährung zu einer historischen Nothwendigkeit werden mußte. Man vergaß ferner, daß unter den veränderten Productionsbedingungen Natur und Inhalt des Arbeitsverhältnisses nicht unverändert bleiben konnte. Die Fabrik ist keine Werkstätte, der industrielle Unternehmer der Neuzeit kein Meister früherer Tage, und der heutige Fabrikarbeiter weder Geselle noch Dienstbote. Die naturgemäße Lockerung der persönlichen Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mußte dem letztern eine größere Selbständigkeit gegenüber dem Unternehmer verleihen, seine Abhängigkeit wesentlich vermindern. Wollte man den Arbeitern das Coalitionsrecht auch vorenthalten, wollte man sie hindern, durch gemeinsames Vorgehen bei Festsetzung der Arbeits-

bedingungen ihrer socialen Gleichberechtigung thatsächliche Geltung zu verschaffen: ein Herrschaftsverhältniß des Unternehmers, welches nicht auf den Charakter der heutigen Production Rücksicht nähme, würde auf die Dauer sich nicht aufrecht halten lassen, eben weil es in den ökonomischen Verhältnissen seiner objectiven Voraussetzungen entbehrte. Freilich wird auch heute ein patriarchalisches, auf gegenseitiges Wohlwollen, weil auf christliche Gesinnung, gegründetes Wechselverhältniß zwischen Unternehmern und Arbeitern nicht ausgeschlossen sein. Aber thatsächlich findet es sich sehr selten, und wo es nicht besteht, da nehmen bei der Eigenart der heutigen großindustriellen Production Herrschaft und Dienst leicht eine gewisse Kälte und nicht selten eine Härte an, die den Dienstverhältnissen früherer Zeiten völlig fremd war. So begreift es sich, daß die Arbeiterschaft die Coalition benutzte, um die volle und wahre sociale Freiheit und Gleichberechtigung zu erringen und in ihren Beziehungen zu dem kapitalistischen Unternehmer zur thatsächlichen Geltung zu bringen. Die Arbeiter erkannten eben, daß die innere Structur des Arbeitsverhältnisses nicht mehr jenen Grad der Abhängigkeit erheischte, welcher allerdings den persönlichen Wünschen mancher Unternehmer entsprechen mochte. Der äußere Aufbau, die contractliche Begründung des Verhältnisses dagegen fand den isolirten Arbeiter geradezu der Willkür des Unternehmers oder der vereinigten Unternehmer überantwortet. Was lag da näher, als in dem Zusammenschluß mit den Genossen der Arbeit jenen Schutz und jene Kraft zu suchen, die dem Vereinzelten abging? Uebrigens schließt die erstrebte sociale Gleichstellung keineswegs ein richtig begrenztes Autoritätsverhältniß des Unternehmers gegenüber seinen Arbeitern aus. Das Recht des Fabrikanten, den Arbeiter beim Vollzug der Arbeit zu leiten, Verfügungen in betreff des Dienstes in der Fabrik, der Sicherung derselben wie ihrer Bestände, zu erlassen, ist so selbstverständlich, daß vernünftige Arbeiter es nur

billigen werden, wenn dasselbe gegenüber der Unbotmäßigkeit und Roheit einzelner Genossen wirksam zur Geltung kommt. Allein bei der Begründung des Verhältnisses will der Arbeiter nicht nur formell, sondern auch materiell ein dem Unternehmer gleichberechtigter Contrahent sein. Er will thatsächlich contrahiren, nicht capituliren. Der Vertrag soll nicht die Bedeutung und Wirkung einer Blanco-Uebergabe der Person des Arbeiters und einer unbestimmten, dehnbaren Unterwerfung desselben unter den Herrschaftswillen des Unternehmers haben. Die beiderseitigen Rechte und Pflichten bedürfen vielmehr genauer Umgrenzung, und dieselbe Coalition, die den Arbeiter befähigt, dem Unternehmer als gleichberechtigter Contrahent gegenüberzutreten, gewährt ihm die Garantie, daß die vereinbarten Arbeitsbedingungen auch thatsächlich eingehalten werden.

4. Noch eines andern Grundes gegen die Zulassung von Arbeitercoalitionen bediente sich insbesondere der atomistische Oekonomismus. Man befürchtete, daß die Coalitionen zu einer Wiedergeburt der corporativen Organisationen des Arbeiterstandes führen und so die eben erst schwer errungene Gewerbefreiheit ernstlich bedrohen könnten. Das ganze Wirtschaftsleben sollte ja nach dem Princip der Gewerbefreiheit auf der isolirten Action der Individuen beruhen [1]. Aber lehrte nicht dasselbe liberale System, daß jeder unbehindert seinem eigenen Interesse nachgehen dürfe? Und wenn nun die Arbeiter erkannten, daß sie gerade in der Coalition und in der Corporation das beste und wirksamste Mittel besaßen, wie durfte man ihnen den Gebrauch dieses Mittels versagen? Die Isolirung wurde doch nicht ihrer selbst wegen erstrebt und empfohlen, sondern weil man in den corporativen Organisationen ein Hemmniß der freien und vollen Geltend-

[1] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage (2. Aufl., Berlin 1897) S. 38. 44.

machung des Privatinteresses erblickte. Wo die Vereinigung nicht Hinderniß, sondern offenbar Mittel des Selbstinteresses war, da hätte man also um des höhern Principes des freien und wirksamen Interessenkampfes willen folgerichtig die Isolirung fallen lassen müssen. Allein diese Schlußfolgerung erregte Bedenken. Es ist in der That auch heute noch lehrreich, darauf hinzuweisen, wie durch die Arbeiterfrage das Princip der freien Concurrenz alsbald ad absurdum geführt wurde. Die Isolirung wurde gefordert der freien Entfaltung des individuellen Interesses wegen. Man glaubte oder behauptete, daß mit der absoluten Freiheit eine Zunahme an Kraft für alle nothwendig zusammenfalle. Allein diese Zunahme an Kraft und Gewinn zeigte sich nur bei denjenigen, deren Kraft schon wirtschaftliche Uebermacht war; für den Schwachen erzeugte die Isolirung Zunahme der Schwäche. Bloß die Vereinigung mit andern Schwachen konnte ihm, aus der Einheit vieler heraus, die Macht erwachsen lassen, die dem Isolirten zur kraftvollen Geltendmachung des eigenen Interesses völlig abging. Es zeigte sich also hierbei, daß jenes System der freien Concurrenz nicht nur theoretisch unhaltbar sei, sondern ebenfalls die praktische Tendenz verfolge, den Reichthum auf Kosten der Armen und Schwachen zu begünstigen. Nur so erklärt es sich auch, daß man mit dem Kampf gegen die Coalitionen der Arbeiter die gleichzeitige Duldung der Coalitionen der Unternehmer zur Herabsetzung der Löhne u. s. w. verbinden konnte.

Während allenthalben das Wort „Freiheit" ertönte, erließ man gegen die Vereinigungen der Arbeiter Gesetze, die oft mit geradezu drakonischer Strenge alles gemeinsame Handeln unterdrücken sollten. Der Widerspruch war zu offenbar und zu schreiend, als daß er dauernd das sociale Leben zu beherrschen vermochte. Doch hat wohl die praktische Undurchführbarkeit und thatsächliche Nutzlosigkeit der Coalitions-

verbote mehr zu deren Beseitigung beigetragen als principielle oder moralische Rücksichten der Gerechtigkeit und christlicher Humanität. Man erkannte, daß ein Verbot der Coalition weder diese selbst noch auch die Arbeitseinstellungen zu verhindern im stande war. Heimliche Abmachungen wurden für die gesellschaftliche Ordnung gefährlicher als offene Coalitionen. Die Polizei blieb denselben gegenüber nicht selten machtlos. Eine in Aussicht gestellte criminalrechtliche Bestrafung weckte ferner erst recht den Geist der Widersetzlichkeit. Derselben konnte man auch wohl durch geschickte Umgehung der Vorschriften sich entziehen, und andernfalls bot die große Zahl der Delinquenten ein nicht unbedeutendes Hinderniß wirklicher Strafverfolgung.

So verstand die Gesetzgebung zuerst in England sich dazu, die Coalitionsverbote zu beseitigen. Es folgten Frankreich, Belgien, Deutschland, Oesterreich, Holland. Nur Italien und Rußland stehen in dieser den Arbeitercoalitionen günstigen Entwicklung noch zurück[1]. — Für Deutschland bestimmt die Gewerbeordnung von 1869 in § 152: „Alle Verbote und Strafbestimmungen gegen Gewerbetreibende, gewerbliche Gehilfen, Gesellen oder Fabrikarbeiter wegen Verabredungen und Vereinigungen zum Behufe der Erlangung günstiger Lohn- und Arbeitsbedingungen, insbesondere mittels Einstellung der Arbeit oder Entlassung der Arbeiter, werden aufgehoben. Jedem Theilnehmer steht der Rücktritt von solchen Vereinigungen und Verabredungen frei, und es findet aus letztern weder Klage noch Einrede statt." — § 153: „Wer andere durch Anwendung körperlichen Zwanges, durch Drohungen, durch Ehrverletzung oder durch Verrufserklärung bestimmt oder zu be-

[1] Für die genauern Angaben verweisen wir auf Herkner a. a. O. S. 45 ff. — Frankenstein a. a. O. S. 209 ff. — Stieda, Art. „Coalition und Coalitionsverbote" im Handw. der Staatsw. IV, 690 ff.

stimmen versucht, an solchen Verabredungen (§ 152) theilzunehmen oder ihnen Folge zu leisten, oder andere durch gleiche Mittel hindert oder zu hindern versucht, von solchen Verabredungen zurückzutreten, wird mit Gefängniß bestraft, sofern nach dem allgemeinen Strafgesetz nicht eine härtere Strafe eintritt." Die Kritik, welche Brentano, Herkner u. a. an diesen Bestimmungen geübt haben, entbehrt nicht der Begründung. Bezüglich des § 152, Abs. 2: „Jedem Theilnehmer steht der Rücktritt von solchen Vereinigungen und Verabredungen frei, und es findet aus letztern weder Klage noch Einrede statt", — bemerkte Brentano: „Der Gesetzgeber zeigte also die unliebenswürdige Miene des durch die Thatsachen zwar überwundenen, aber innerlich nicht bekehrten Doctrinärs, indem er Preis- und Lohnverabredungen zwar gestattete, aber gleichzeitig für unverbindlich erklärte." Auch in § 153 tritt die Abneigung gegen das Coalitionswesen deutlich zu Tage. „Die Strafe", sagt Herkner[1], „trifft ja nur denjenigen, der andere bestimmen will, einer Coalition sich anzuschließen, oder der andere hindern will, zurückzutreten. Dagegen ist keinerlei Strafe vorgesehen für solche, welche andere verhindern, sich an einer Coalition zu betheiligen, oder welche andere nöthigen, von einer Coalition zurückzutreten. Also die Nöthigung ist nur strafbar, wenn sie zur Unterstützung einer Coalition unternommen wird. Sie bleibt straflos, wenn sie sich gegen das Zustandekommen oder die Aufrechterhaltung einer Coalition richtet. Zum Ueberflusse sind in Preußen die Polizeibehörden noch durch Ministerialerlaß vom 11. April 1886 (sogen. Puttkamerschen Strike-Erlaß) angewiesen worden, selbst schon diejenigen strikenden Arbeiter zu einer Strafe heranzuziehen, welche andere durch Ueberredung zu bestimmen suchen, die Arbeit niederzulegen. Ungeachtet dieser zahlreichen Hand-

[1] A. a. O. S. 45.

haben, welche die Gewerbeordnung zur Lähmung der Arbeitercoalition darbietet, ist auch noch öfters der grobe Unfugsparagraph des allgemeinen Strafrechtes herangezogen worden, um gegen Aeußerungen vorzugehen, mittels deren der Zuzug fremder Arbeiter in Werkstätten, deren Arbeiter die Arbeit niedergelegt hatten, abgehalten werden sollte." Im Princip war also die Coalitionsfreiheit zwar anerkannt, thatsächlich wurde sie indirect aber wieder theilweise genommen, indem es einer das gewöhnliche Maß übersteigenden Vorsicht und Klugheit bedurfte, um bei der Verwirklichung und Bethätigung einer Coalition jede unliebsame Berührung mit Polizei und Strafrichter zu vermeiden. —

Unternehmer und Arbeiter stehen sich, was die Begründung und die Fortdauer des Arbeitsverhältnisses betrifft, als vollkommen gleichberechtigte Parteien gegenüber. Von diesem unzweifelhaften Princip der Gerechtigkeit aus muß die legislative Behandlung der Coalitionen in Angriff genommen werden. Man wird dann zunächst einer einseitigen, der Arbeitercoalition ungünstigen Gesetzgebung, die zugleich den Coalitionen der Unternehmer vollkommen freie Bahn läßt, seine Zustimmung versagen müssen. Stellt sich unter den gegebenen Verhältnissen die Coalition als das einzige oder wenigstens als das einzig wirksame Mittel dar, um die den Arbeitern formell gewährte Rechtsgleichheit mit Rücksicht auf den Abschluß des Arbeitsvertrages auch zu einer materiellen und thatsächlichen Rechtsgleichheit werden zu lassen, so wird ferner jeder Versuch einer Erschwerung der Coalition im Interesse der Gerechtigkeit und Billigkeit von der Hand zu weisen sein. Damit wollen wir keineswegs sagen, daß nun zum Zweck der Gründung und Durchführung einer Coalition jedes Mittel erlaubt sei. Wem es aber redlich um den socialen Frieden zu thun ist, und wer ein richtiges psychologisches Verständniß für das Gemüthsleben des Volkes besitzt, der dürfte sich doch

ernstlich die Frage vorlegen, ob es nicht klüger sei, überhaupt von jeder besondern Strafbestimmung abzusehen und lediglich die allgemeinen strafrechtlichen Bestimmungen über Vergewaltigung, Bedrohung u. dgl. zum Schutz der Coalitionsfreiheit und der Arbeitswilligen zur Anwendung kommen zu lassen. Es ist nicht zuträglich, wenn der Arbeiter in dieser Sache sich außerhalb des Bodens des für alle geltenden Strafrechtes gestellt und als Arbeiter besonders bedroht sieht. Er versteht es, daß er niemand Unrecht thun darf, und daß geschehenes Unrecht gesühnt werden muß. Einem Specialgesetze aber, welches die offenkundige Tendenz hat, die Ausübung eines dem Arbeiter unstreitig zustehenden und auch formell gewährten Rechtes zu erschweren, wird er nur Mißtrauen und Widerspruch entgegenbringen.

5. Man könnte sich zur Begründung einer die Coalitionen verhindernden oder erschwerenden Specialgesetzgebung auf den Zusammenhang zwischen Coalition und Strike berufen, indem man es als eine rechtliche Befugniß der Staatsgewalt bezeichnet, im öffentlichen Interesse jeden Strike zu unterdrücken. — Nicht bloß der Name „Coalition", welcher ursprünglich im internationalen politischen Leben die den Umfang einer gewöhnlichen Allianz übersteigende Verbindung mehrerer Staaten zum Sturze eines gemeinsamen Feindes bedeutete [1], sondern auch die Erfahrungsthatsache, daß die Coalitionen der Arbeiter vielfach zu bedauerlichen Excessen geführt haben, konnte dazu verleiten, den Begriff „Coalition" unmittelbar mit der Vorstellung von Feindschaft, Haß, ungerechter und revolutionärer Auflehnung zu verbinden. Allein das alles ist durchaus nicht wesentlich mit der Coalition verbunden, wie auch die Coalition mit dem Strike weder identisch ist, noch

[1] Hermann Wagener, Staats- und Gesellschafts-Lexikon XI, 400. — W. Stieda, Handw. der Staatsw. IV, 690.

auch im Strike ihr Ziel und ihren Zweck hat. Die Arbeitseinstellung ist das äußerste Mittel der Coalition, welches erst Anwendung findet, wenn friedliche Unterhandlungen zu keinem Ziele geführt haben. Den Zweck der Coalition bildet lediglich die Erlangung annehmbarer Arbeitsbedingungen. Das ordentliche Mittel hierzu ist die Verhandlung oder der Schiedsspruch, das außerordentliche und letzte Mittel der Strike. Sollen aber die Verhandlungen von seiten der Arbeiter in wirksamer Weise geführt werden, sollen insbesondere die von Leo XIII. so sehr empfohlenen gemischten Ausschüsse mit Erfolg thätig sein, so bedarf es der Coalitionen. Gelangt man bei den Verhandlungen nicht zur friedlichen Vereinbarung, kommt es vielmehr zum Strike, so bleibt immerhin noch zu untersuchen, auf welcher Seite die Schuld an diesem Ausgange zu suchen ist. Jedenfalls wird man aus der Thatsache, daß in manchen Fällen die Forderungen der Arbeiter das gerechte Maß überstiegen oder in ungebührlicher Weise geltend gemacht wurden, für die Gesetzgebung keineswegs das Recht herleiten dürfen, einseitig das Coalitionsrecht der Arbeiter zu beschränken und illusorisch zu machen.

Ohne Zweifel kommt die Rechtsschutzpflicht des Staates auch dem Strike gegenüber zur vollen Geltung. Der Staat hat darüber zu wachen, daß keine ungerechten Mittel angewendet werden gegen Unternehmer und Arbeiter. Er soll ganz gewiß auch die Rechte des Unternehmers schützen, aber nicht allein dessen Privatinteresse auf Kosten des entgegenstehenden Interesses der Arbeiter. Die Einhaltung rechtsgiltig übernommener Pflichten und Vertragsbedingungen kann er erzwingen für beide Theile und gegen beide Theile, wie er Verträge auch annulliren und rescindiren darf, deren Bestimmungen unsittlich sind, den Forderungen der Gerechtigkeit widersprechen. Zur directen Unterdrückung eines in sich gerechten Strikes aus angeblichen Gründen des öffentlichen Wohles

oder zur Durchführung von Maßregeln, die einer directen Unterdrückung äquivalent sind, halten wir jedoch die Staatsgewalt im allgemeinen nicht für befugt. Die Arbeit ist keine Rechtspflicht gegenüber der Gesamtheit, keine öffentlich-rechtliche Zwangspflicht oder Amtspflicht, die Arbeitseinstellung daher auch an und für sich, abgesehen von privatrechtlichen contractlichen Verpflichtungen, keine Rechtsverletzung. Freilich bleibt das öffentliche Interesse nicht unberührt im Falle einer umfangreichen Arbeitseinstellung. Man könnte deshalb versucht sein, in Anwendung des durchaus richtigen Grundsatzes: das Privatinteresse müsse dem öffentlichen Interesse weichen, ein zwangsweises Vorgehen der Staatsgewalt gegen die Strikes für nothwendig und berechtigt zu halten. Aber — so werden die Arbeiter mit Recht einwenden — fordert denn das öffentliche Wohl, daß wir gerade unter solchen Bedingungen arbeiten, die wir als für uns unerträgliche halten? Wenn man die Arbeitseinstellungen nicht will, warum richtet sich dann der Zwang allein gegen uns, und warum sinnt man nicht auf Mittel, die Unternehmer zur Annahme unserer Vorschläge und Forderungen zu zwingen? Es handelt sich ferner in der vorliegenden Frage nicht nur um ein bloßes Privatinteresse, das nach dem Grundsatze der Rechtscollision dem öffentlichen Interesse zu weichen hätte, vielmehr wird durch eine einseitige, ungerechte Gesetzgebung gegen Coalition und Strike das öffentliche Wohl viel schwerer geschädigt als durch den Strike selbst. Die Arbeiter bilden die zahlreichste Klasse aller Staatsangehörigen. Hindert man dieselben, ihre gerechten Interessen in ruhiger, friedlicher Weise, wenn auch nachdrucksvoll, geltend zu machen, so wäre damit dem Gemeinwohle ein schlechter Dienst erwiesen. Die Verletzung des unbestreitbaren natürlichen Rechtes eines jeden Menschen, seine Lage nach Möglichkeit und in den Grenzen der Gerechtigkeit zu verbessern, würden die Arbeiter bitter empfinden. Der Staat müßte ihnen nicht mehr als

Hort ihrer Rechte, sondern als Beschützer und Diener der „herrschenden Klasse" erscheinen. Sie würden sich inmitten der staatlichen Gesellschaft wie Heloten vorkommen, die nicht frei über die eigene, persönliche Arbeitskraft verfügen und die Bedingungen bestimmen könnten, unter denen sie im Dienste eines andern, für dessen Rechnung und Vortheil, thätig sein wollen. Man mag im öffentlichen Interesse fordern, daß der Bürger für das Vaterland sein Leben opfere; man mag auf dem Wege der Expropriation einem einzelnen Privaten sein Eigen gegen Schadenersatz entziehen: nie und nimmer wird man sich aber auf das öffentliche Interesse berufen können, wenn es sich darum handelt, einer ganzen, ja der zahlreichsten Klasse gegenüber die bürgerliche Freiheit, die natürlichen Rechte, das Recht auf die Existenz und auf die Vervollkommnung ihrer Existenzbedingungen zu schädigen und zu verkümmern.

6. Am besten wird für die öffentliche Wohlfahrt unseres Erachtens dadurch gesorgt werden, daß man der Organisirung des Standes der Arbeiter möglichst weitherzig entgegenkommt und auf diese Weise die ganze Bewegung in ruhigere Bahnen lenkt. Specialbestimmungen gegen die Coalitionen werden doch keinen durchschlagenden praktischen Erfolg haben und um so mehr erbittern, je schärfer sie sind. Auch die Hindernisse, welche die Vereinsgesetzgebung verschiedener Staaten einer freien Entwicklung der Gewerkvereine entgegenstellt[1], verlegen nur den Weg zum socialen Frieden. Ohne Zweifel werden freilich nach Durchführung der gewerkschaftlichen Organisation die Strikes nicht völlig verschwinden. Aber sie werden seltener sein und geordneter verlaufen. Bereits vor mehr als dreißig Jahren wies Hermann Wagener[2] auf die Lehren hin, welche die Geschichte der eng-

[1] Vgl. Herkner a. a. O. S. 46 ff.

[2] Staats- und Gesellschafts-Lexikon XX (Berlin 1865), 112.

lischen Arbeiterbewegung in dieser Hinsicht ertheilt: „England, gewöhnlich als der Musterstaat für sociale Einrichtungen über die Gebühr gepriesen, hat die Gesetze gegen Coalitionen ... vollständig aufgehoben; aber auch den zahlreich entstandenen Verbindungen der Arbeiter untereinander und deren ausgedehnter Organisation nach allen Richtungen hin ist es nicht gelungen, den Strike ganz aus der Welt zu schaffen. Indessen hat man doch durch gleichzeitige und andauernde Arbeitseinstellungen entweder eine Verbesserung des Arbeitslohns herbeigeführt, oder aber die Erfahrung gemacht und daraus die Einsicht gewonnen, daß das angewendete Heilmittel schlimmer sei als das Uebel, von dem es befreien sollte. Hieraus gestaltete sich für die gewerblichen Verhältnisse der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer eine festere Ordnung, die größere Sicherheit dafür gewährte, daß jene nicht aus Einseitigkeit der Interessen zu lösen sei. Man kam seitens der Arbeiter ... mehr und mehr zu der Ueberzeugung, daß die Fixirung der Arbeitslöhne ... nicht eine Sache der (bloßen) Willkür seitens der Arbeitgeber sei. Nach dieser richtigen Erkenntniß der Lage der Sache sind die organisirten Arbeitseinstellungen in England seltener geworden: die Arbeiter sind zu der Ueberzeugung gelangt, daß ihrerseits unbillige Forderungen durch Strikes niemals durchzusetzen sind, und andererseits haben die Arbeitgeber eingesehen, daß ihr Widerstreben gegen billige Anforderungen ihrer Arbeiter durch eine Einstellung der Arbeit stets bald gebrochen wird, wie dies die Strikes der letzten Jahre hinlänglich bewiesen haben." Tollkühne, ohne Ueberlegung unternommene Strikes sind in England weniger häufig als anderswo. „Im allgemeinen wird, wenigstens von seiten der ältern Gewerkvereine," sagt Herkner[1], „nur dann, wenn die Marktlage es wirklich rechtfertigt, eine Verbesserung der

[1] A. a. O. S. 40.

Arbeitsbedingungen verlangt." Darum werden denn auch die jeweiligen Marktverhältnisse der Industrie von den Vertretern der Gewerkvereine sorgfältig studirt. —

Möchte man ebenfalls in Deutschland sich immer mehr daran gewöhnen, die Berufsverbände der Arbeiter nicht einseitig als Kampforganisationen zu fürchten, sondern als Mittel und Weg zum socialen Frieden zu schätzen. Wären es aber selbst nur Kampforganisationen, das Wort Hitzes[1] würde doch seine Geltung behalten: „Es ist besser, wir haben es mit Kampforganisationen zu thun, als mit unorganisirten Massen, die wohl den Krieg proclamiren, aber nicht — Frieden schließen können."

Fünftes Kapitel.
Die Lehren der Geschichte.

Ein richtiges Verständniß der Gegenwart wird wesentlich gefördert durch die Kenntniß der Vergangenheit. Kaum gibt es ja eine Phase in der socialen und ökonomischen Entwicklung der heutigen Völker, zu welcher sich nicht in frühern Zeiten Analogien finden ließen. Die Fehler der Menschen wiederholen sich, wie auch die Heilmittel den Erfahrungen der Vorzeit entnommen werden können.

Zwei große Wirtschaftsepochen liegen hinter uns: die antik-heidnische und die christlich-germanische Aera. Sie sind in gewisser Weise Typen der Freiwirtschaft und der gebundenen Wirtschaft. Das Studium derselben wird daher geeignet sein, uns die richtige Würdigung der gegen-

[1] „Schutz dem Arbeiter" (Köln 1890) S. 203.

wärtigen, ihrem Ende zueilenden liberal-kapitalistischen Epoche zu vermitteln, wie auch für das Werk der Socialreform bedeutsame Aufschlüsse zu gewähren.

§ 1.

Die antik-heidnische Wirtschaftsepoche.

1. Wenn auch die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse im heidnischen Rom an dieser Stelle unser Interesse vorzugsweise in Anspruch nimmt, so möchten wir doch die Geschichte Griechenlands nicht gänzlich unbeachtet lassen.

An Stelle des alten patriarchalischen Königthums trat dort bald eine Adelsherrschaft. Der Druck der strengen Schuldgesetze auf die ärmere Klasse wurde die Ursache großer Unzufriedenheit im Volke und führte zum Sturz des entarteten Adels. Die Adelsherrschaft ward verdrängt durch die Volksherrschaft. Aber inmitten der schrankenlosen Demokratie erhebt sich rasch eine neue Aristokratie, drückender und verhängnißvoller als die alte, die Aristokratie des Geldes, des Reichthums, welche den Untergang der griechischen Staaten vorbereitet[1]. Die Geldaristokraten bildeten eine Minorität, blickten aber im stolzen Bewußtsein ihres Reichthums und ihrer „Bildung" verächtlich auf die große „Menge", die „vielen" herab[2]. „Gold

[1] „Die Wohlhabenden und Reichern" legten sich auch gern den Namen der „anständigen und ordentlichen Leute" bei (*οἱ εὔποροι, οἱ πλουσιώτεροι — οἱ ἐπιεικεῖς, οἱ καλοὶ κἀγαθοί, οἱ χρηστοί*) — genau so wie heute. Vgl. G. F. Schömann, Griechische Alterthümer 1871—1873, I, 191. Ueber die wirtschaftlichen Verhältnisse Griechenlands und der orientalischen Völker vgl. Joh. Nickel, Socialpolitik und sociale Bewegungen im Alterthum. Paderborn 1892. — Ebenso Dr. Thill, Die Eigenthumsfrage im klassischen Alterthum. Luxemburg 1892. — Ganz besonders aber Robert Pöhlmann, Geschichte des antiken Communismus und Socialismus I (München 1893), 146 ff.

[2] *τὸ πλῆθος, οἱ πολλοί.*

und Silber waren ‚mächtige Götter' geworden in Hellas", sagt Karl Bücher[1]; „für Geld ward, je länger je mehr, allen alles feil: dem Philosophen seine Weisheit, dem Redner seine Zunge, dem Staatsmann sein Einfluß, dem Gesandten sein Mandat, dem Richter sein Eid, dem Feldherrn sein Ruhm, dem Soldaten sein Arm, den Gemeinden das Bürgerrecht, dem souveränen Volke seine Wahlstimme, vielen Vaterland und Freiheit. Alles, was den Vätern groß und schön und verehrungswürdig erschienen war, verwitterte in dieser zersetzenden Luft, und nichts blieb zurück als maßlose Selbstsucht und Haschen nach Genuß und all die geistreiche Sophistik, mit welcher man die schale Speise des Lebens genießbar zu machen suchte."

Klar und deutlich hat insbesondere Plato das innerste Wesen der socialen Mißstände seines Volkes erkannt und dargelegt. „Das achte Buch der *πολιτεία*", sagt Pöhlmann[2], „ist eine einzige gewaltige Anklageschrift gegen die plutokratische sowohl wie gegen die ochlokratische Souveränität der materiellen Interessen. Plato geht aus von dem Punkte der Entwicklung, wo statt socialer, Staat und Gesellschaft zusammenhaltender, Motive ein zersetzender, die socialen Bande auflösender Egoismus, und mit ihm die ‚Jagd nach dem Golde' (*χρηματισμός*) wenigstens für einen Theil der Gesellschaft die allgewaltige Triebfeder des Handelns geworden ist. Diese Wandlung des öffentlichen Geistes erzeugt nach Plato selbst in einer aristokratischen Gesellschaft eine Klasse von Menschen, deren Götze das Geld ist, das sie insgeheim mit roher Leidenschaft verehren. Ihre Hauptsorge gilt ihren Geldschränken und den Depots, wo sie dasselbe sicher bergen können. An ihren Wohnungen schätzen sie vor allem die Mauer, die sie von der Außenwelt scheidet. Denn sie sollen ihr ‚ureigenstes Nest' sein, in dessen Dunkel sie mit Weibern und mit wem es ihnen sonst beliebt ungestört dem Genusse leben und ihre Handlungen dem Auge des Gesetzes entziehen können. Sie werden erfinderisch in neuen Formen des Aufwandes und modeln danach selbst

[1] Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129 v. Chr. (Frankfurt 1874) S. 6.

[2] A. a. O. S. 185 ff.

die Gesetze um, die Bürgen alter Einfachheit des Lebens, denen sie und ihre Frauen untreu werden. Der goldgefüllte Geldschrank der Reichen (*ταμιεῖον ἐκεῖνο χρυσίου πλῃρούμενον*) beginnt nun aber sehr bald, seine Anziehungskraft auf die Allgemeinheit auszuüben. Es wird unter diesen selbst und dann in immer weitern Kreisen, indem stets der eine auf den andern blickt, ein förmlicher Wettkampf um den materiellen Besitz entfesselt, der die Erwerbsgier stetig steigert, während andererseits die idealen Güter (die *ἀρετή*) in der öffentlichen Werthschätzung sinken — eine Entwicklung, die auf den Volksgeist nothwendig entsittlichend wirken muß. Denn wo man sich vor dem Reichthum und den Reichen beugt, da wird man naturgemäß die Tugend und die ‚Guten' geringer achten. (Virtus post nummos!) ... Die Folge dieser Herrschaft des Geldes und der Speculation ist dann natürlich die, daß auch der Staat in Abhängigkeit von den Geldmagnaten geräth; und der Ausdruck dieser Abhängigkeit ist die politische Herrschaft des Kapitals, die Plutokratie oder die Herrschaft der Wenigen. ... Eine Summe Geldes (*πλῆθος χρημάτων*) bildet den Maßstab, der über das Recht der Einzelnen im Staat entscheidet. Der Staat zerfällt gewissermaßen in zwei Staaten, den der Reichen und der Armen, die, denselben Raum bewohnend, sich feindselig gegenüberstehen und wenigstens insgeheim sich fortwährend befehden. Auch äußerlich wird der Staat durch diese Entwicklung der Dinge geschwächt. Seine Wehrhaftigkeit leidet. Denn die Besitzenden, die an ihrem Gute hängen, scheuen die finanziellen Opfer, welche die Landesvertheidigung erheischt, und sie haben andererseits, wenn sie die Massen unter die Waffen rufen, stets zu fürchten, daß ihnen dieselben gefährlicher werden könnten als der auswärtige Feind. Das größte aller Uebel aber ist nach Plato die dem Geiste der Geldherrschaft entsprechende oder wenigstens von ihr zugelassene absolute Freiheit der Veräußerung und des Erwerbes der Güter. Es entsteht dadurch jene ungesunde Anhäufung des Kapitals, welche einzelne überreich macht, während andere in einen Zustand hoffnungsloser Armut herabsinken. ... Offenbar im Hinblick auf die fortwährende Vernichtung der kleinen Vermögen durch die wenigen großen, die Verknechtung des Volkes durch Pacht und Schulden, wie sie die socialökonomische Entwicklung der Zeit charakterisirt, stellte Plato es als eine allgemeine Erfahrung hin, daß die Plutokratie die große Masse derjenigen, welche sich nicht zur herrschenden Klasse emporzuschwingen vermögen, am Ende in eine proletarische Existenz herabdrückt. Er ist sich also völlig klar darüber, daß der zügellose Kapitalismus die

Tendenz in sich schließt, den Abstand der kleinen Leute von der Aristokratie des Besitzes stetig zu vergrößern, daß also durch ihn die großen Einkommen und Vermögen bedeutend rascher wachsen als der Gesamtwohlstand, und gleichzeitig diejenige Klasse der Bevölkerung, die ohne Besitz von der Hand in den Mund lebt, sowohl absolut wie relativ eine immer größere wird. Dazu kommt die durch den Mammonismus großgezogene Klasse der Müßiggänger und Verschwender, die Plato sehr treffend als Drohnen bezeichnet. Dieses Drohnenthum ist ein Krebsschaden der Gesellschaft (*νόσημα πόλεως*) und schlimmer als das im Bienenstaat. Denn die geflügelten Drohnen hat die Gottheit wenigstens stachellos geschaffen, jene menschlichen aber sind theilweise mit argen Stacheln versehen. ... Neben diesem Drohnenthum, das überall, wo es auftaucht, ähnliche Störungen im socialen Organismus erzeugt wie Schleim und Galle im physischen Körper, tritt uns als typische Charaktererscheinung der plutokratischen Gesellschaft das Speculantenthum entgegen: die Leute, von denen Plato sagt, daß sie Begehrlichkeit und Geldgier auf den Herrschersitz in ihrer Seele erheben und mit Stirnbinden, goldenen Ketten und Ehrensäbeln angethan zum Großkönig in ihrem Innern erkiesen. ... Auch in diesen Menschen beginnen sich drohnenartige Begierden (*κηφηνώδεις ἐπιθυμίαι*) zu regen, sobald sich ihnen die Möglichkeit zur Ausbeutung von Schwachen ... bietet, ungestraft unrecht zu thun. Und dabei können diese Menschen im geschäftlichen Verkehr als ehrenwerthe Männer dastehen! Denn sie sind klug genug, zur rechten Zeit ihre Begierden zurückzudrängen, weil sie wohl zu berechnen wissen, wo ihnen die Unehrlichkeit theurer zu stehen kommen würde als der Verzicht auf widerrechtlichen Gewinn. Sie erscheinen wohlanständiger als viele andere, obwohl sie von der echten Tugend einer mit sich selbst einigen, harmonisch gestimmten Seele himmelweit entfernt sind. Uebrigens arbeitet das Princip der Kapitalherrschaft selbst diesem Speculantenthum in die Hand. Der Unersättlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft ... entspricht so recht jene schrankenlose wirtschaftliche Freiheit, welche jedem gestattet, beliebig über seinen Besitz zu verfügen und ihn zu veräußern, damit ja das Kapital Gelegenheit bekommt, durch Darlehensgeschäfte und schließlich durch den Ankauf verschuldeter Güter sich zu bereichern. Diese Freiheit bringt vor allem denjenigen den Ruin, welche der Tendenz des kapitalistischen Zeitalters zum unwirtschaftlichen Consum, zum Luxus, erliegend den Geldmännern in die Hände fallen. — Die Verarmten nun, fährt Plato im Sinne des oben erwähnten Bildes fort, kauern im Staate, mit

Stacheln und sonstigen Waffen ausgerüstet, die einen mit Schulden überbürdet, die andern ehrlos geworden, wieder andere von beidem betroffen, alle aber voll Haß und über Anschlägen brütend gegen die, welche sie um das Ihrige gebracht, wie überhaupt gegen alle Welt, begierig lauernd auf einen allgemeinen Umsturz. Die Geldmänner aber, die geduckt einherschleichen wie das leibhaftige böse Gewissen und diese ihre Opfer gar nicht zu bemerken scheinen, ‚schleudern verwundend ... auf den, der sich ihnen preisgibt, den Pfeil des Geldes und erzeugen, indem sie in den Zinsen eine reiche Nachkommenschaft solchen Vaters (d. h. des Geldes) an sich bringen, der Drohnen und Bettler die Menge im Staate'. Dabei ist ihnen die Stimmung, die sie durch all das in der Gesellschaft hervorrufen, so wenig eine Mahnung, daß sie ruhig zusehen, wie insbesondere die jüngere Generation sich der Schwelgerei ergibt. ... Der Verfall aller geistigen und moralischen Energie, wie ihn der arbeitslose Rentengenuß mit psychologischer Nothwendigkeit herbeiführt, könnte kaum anschaulicher geschildert werden als in dem Bilde, welches Plato von dem ‚demokratischen', d. h. persönliche Ungebundenheit über alles liebenden Sohne des ‚oligarchischen', geldmachenden Vaters entworfen hat: ‚So lebt der Mann von Tag zu Tage, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und läßt Flötenspielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert sich um gar nichts, dann wieder thut er, als gäbe er sich mit Studien ab. Sehr gewöhnlich ist, daß er Politik treibt, die Tribüne besteigt und sagt und betreibt, was ihm gerade beifällt; oder sein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegswesen sind oder auch beim Bankwesen, alsbald wirft er sich mit Eifer hierauf. Und so ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Nothwendigkeit; er jedoch nennt ein solches Leben süß und frei und lebt es bis an sein Ende.'"

Aber das Gericht, welches die herrschende Gesellschaftsklasse über sich heraufbeschwört, bleibt nicht aus. Der von der Sonne verbrannte Mann aus dem Volke lernt die an schattige Behaglichkeit gewöhnte und an übermäßiger Wohlbeleibtheit leidenden Reichen, deren Keuchen und Noth er sieht, verachten, und diese Verachtung gräbt schließlich der politischen Kapitalherrschaft das Grab. Der längst entzündete Unheilsbrand (*τὸ κακὸν ἐκκαυόμενον*) lodert in hellen Flammen empor. Die Geldoligarchie erntet jetzt, was sie gesäet, und die bisherigen Träger des Ausbeutungsprincips fallen den Gelüsten der rücksichtslosen Volksherrschaft zum Opfer. „Aber auch die aus der Demokratie

entstehende ochlokratische Herrschaft der materiellen Interessen, welche das vom Kapitalismus auf wirtschaftlichem Gebiet verwirklichte Princip der Freiheit auf alle möglichen andern Lebensgebiete überträgt, muß an der Uebertreibung dieses ihres Princips zu Grunde gehen. Sie erliegt zuletzt dem, in welchem sich der Egoismus und die Selbstherrlichkeit des Individuums am reinsten verkörpert, der in der rücksichtslosen Geltendmachung des Eigeninteresses sich als der stärkste erwiesen und ‚ein Riese riesenhaft sich reckend' (*μέγας μεγαλωστί*) aufrecht stehen bleibt auf dem Stuhle des Staatswagens, nachdem er viele andere zu Boden gestreckt. So erwächst aus Kapitalismus und Pauperismus und aus dem freien Spiele rein individualistischer Kräfte zuletzt die Gewaltherrschaft, die Tyrannis."

Es ist ein Gesamtbild oder, wie Pöhlmann sagt[1], ein ideales Durchschnittsbild, welches in großen Zügen zeigt, wie die egoistische Selbstherrlichkeit, die ungebundene Freiheit zur stufenweisen Verschlechterung aller wirtschaftlichen, socialen, politischen Verhältnisse führen mußte. Das Bild fand seine Verwirklichung in der Geschichte Griechenlands, wenn auch nicht jeder Zug des geschilderten Auflösungsprocesses sich mit der geschichtlichen Entwicklung jedes einzelnen Hellenenstaates deckt.

2. Die verderblichen Wirkungen der Freiwirtschaft: sociale Zersetzung, Vernichtung des Glückes der Mehrzahl, wirtschaftlicher und politischer Ruin, treten in der römischen Geschichte nicht minder klar in die Erscheinung als in der althellenischen Welt. Hier zeigt es sich, wie eine durch Geldoligarchie, Pauperismus, Sklaventhum völlig geschwächte Gesellschaft auch durch den Cäsarismus dem Verderben dauernd nicht entrissen werden kann.

Wir theilen die heidnisch-römische Wirtschaftsgeschichte für unsere kurze Uebersicht in drei Perioden ein: die Zeit vor den punischen Kriegen, die Zeit nach den punischen Kriegen, die Kaiserzeit.

Rom vor den punischen Kriegen. Diese Zeit ist angefüllt mit den Kämpfen zwischen Patriciat und Plebs,

[1] A. a. O. S. 185 Anm. 4.

mit Raub- und Eroberungszügen, mit der Abwehr gegen auswärtige Feinde. Mächtiger als die Vaterlandsliebe, ja mächtiger als das Verlangen, die politische Macht im Staate zu behaupten, war nach dem Zeugnisse des Livius[1] bei den Patriciern der Wunsch, ihre Habsucht zu befriedigen. Daher das Bestreben, die öffentlichen Lasten auf die Plebs abzuwälzen und sich durch einen von der Noth zahlreicher Plebejer veranlaßten, „von keinem Gesetz beschränkten, von einem harten Schuldrecht unterstützten, von den patricischen Gerichten geschirmten, maßlosen Wucher" zu bereichern[2]. Die Plebs verarmte unter diesen Umständen immer mehr. War doch der Kriegsdienst schon allein für sich, da er auf eigene Kosten geleistet wurde, eine drückende Last. Und dazu hatten jene zahlreichen Kriege der ersten Zeiten nicht immer einen glücklichen Ausgang genommen. In der Noth wandten sich daher die bedrängten Plebejer abermals und abermals an die reichen Patricier mit der Bitte um Darlehen zur Erhaltung ihres Hauswesens und zur Erfüllung der öffentlichen Leistungen. Aber die Hilfe, die sie fanden, wurde ihr Ruin, da sie nicht im stande waren, die unerschwinglichen Zinsen zu zahlen. Die Reichen füllten immer mehr ihre Häuser und Besitzungen mit gefesselten, auf das härteste behandelten Schuldknechten. In Verzweiflung über ihre Lage zum äußersten gebracht, trennte sich die Plebs von den Patriciern und zog auf den Heiligen Berg. Nur gegen wichtige Concessionen verstand sie sich wiederum zur Vereinigung mit dem Staate. Insbesondere

[1] Liv. II, 30.

[2] G. F. Puchta, Cursus der Institutionen I (8. Aufl., besorgt von Paul Krüger. Leipzig 1875), 163 ff. — Vgl. auch B. G. Niebuhr, Römische Geschichte. 3 Theile. 1828. 1830. 1832. — Theodor Mommsen, Römische Geschichte (7. Aufl.). 1881. 1885. — Außerdem desselben Verfassers Römisches Staatsrecht, Römisches Münzwesen, Römische Chronologie u. s. w.

mußte den insolventen Schuldnern die Schuld erlassen werden. Aus politischen Gründen, um den Staat nicht der völligen Auflösung zu überantworten, war man also hier zu einem directen Eingriff in das Privateigenthum gezwungen worden, nachdem man es versäumt hatte, zur rechten Zeit der unersättlichen Habsucht Schranken zu ziehen. Auch das Zwölftafelgesetz brachte keinen wirksamen Schutz gegen den Wucher der Reichen und die Verarmung der Masse. Als nach dem Einfall der Gallier die Noth abermals aufs höchste gestiegen war, wurde durch die Führer der Plebs eine neue, staatliche Regelung der Schulden gefordert. Es sollten die bezahlten Zinsen am Kapital abgerechnet und für den Rest der Schuld drei jährige Termine zur Rückzahlung bewilligt werden. Zudem hatten viele Plebejer, theils zur Abtragung ihrer Schulden, theils um bares Geld zu erhalten, den größten Theil ihres Grundeigenthums an bereits reiche Grundbesitzer verkauft. „Diese ingens cupido agros continuandi[1], welche sich der Reichen bemächtigt hatte, wäre für die Verfassung stets bedenklich gewesen . . .; ohne ein Gegenmittel würde die Entartung der Plebs, die später wirklich eingetreten ist, schon jetzt nicht aufzuhalten gewesen sein. Dazu kam, daß die ehemaligen Grundeigenthümer nicht einmal als Pächter oder in ähnlicher Art auf den Gütern zu bleiben und ihren Unterhalt zu finden hoffen durften, da die Reichen ihre Grundstücke durch Sklaven bebauen ließen."[2] Darum wurde in der lex Licinia de modo agri bestimmt, daß niemand mehr als 500 Jugera von Grund und Boden besitzen, noch mehr als 100 Stück größeres, 500 kleineres Vieh halten solle. Diese gesetzliche Besitzgrenze zwang die Reichen, ihre Grundstücke zum Theil zu verkaufen. Für die Aermern, die nicht in der Lage waren, einen Acker durch Kauf zu erwerben, wurde durch die gesetzliche Bestimmung,

[1] Liv. XXXIV, 4. [2] Puchta a. a. O. S. 119.

daß die größern Grundbesitzer bei dem Betriebe der Landwirtschaft nicht nur Sklaven, sondern auch freie Leute verwenden sollten, einigermaßen gesorgt. Allerdings bemühten sich die Reichen nicht selten, das Gesetz zu umgehen. So wurde z. B. der Urheber des Gesetzes selbst wegen eines Besitzes von 1000 Jugera zu 10000 asses Strafe verurtheilt. Er hatte in fraudem legis seinen Sohn emancipirt und 500 Jugera diesem zugeschrieben [1]. Immerhin haben die Licinischen Gesetze dazu beigetragen, die Vereinigung übermäßig großen Grundbesitzes in der Hand reicher Patricier oder Plebejer für eine Zeitlang zu verhindern. Vor den punischen Kriegen finden wir daher noch in Rom viele selbständige Landwirte, die auf ihrem eigenen Grund und Boden alles erzeugten, was sie zum Lebensunterhalt bedurften. Es ist die Zeit des sich selbst genügenden Oikos, freier Landwirte und des freien Handwerks [2].

Die Zeit nach den punischen Kriegen. Der Streit zwischen Patriciern und Plebejern, welcher die frühern Jahrhunderte bewegte, hatte sein Ende erreicht und in der vollendeten Verfassung sein Ziel gefunden. An die Stelle der alten politischen traten neue wirtschaftliche Unterschiede: durch Reichthum angesehene Optimaten auf der einen, die immer mehr verarmende Masse der Bevölkerung — die Plebs im nunmehrigen Sinne — auf der andern Seite. Es war die Zeit einer schnell voranschreitenden Entwicklung der Plutokratie. Durch die punischen, syrischen und mace-

[1] Die von der Eroberung herrührenden, ausgedehnten Staatsländereien, der ager publicus, wurden zwar jetzt nicht mehr bloß an Patricier vergeben, sondern auch an Plebejer verpachtet, — jedoch nur in größerem Umfange, nicht in kleinern Parcellen, so daß die ärmern Plebejer factisch keinen Vortheil davon haben konnten.

[2] Vgl. Puchta a. a. O. S. 119. 133. — Dr. Rud. Meyer, Kapitalismus fin de siècle (Wien-Leipzig 1894) S. 15 ff.

donischen Kriege hatte Rom die Herrschaft über die reichsten und vornehmsten Länder der alten Welt erlangt. Ungeheure Reichthümer, den besiegten Völkern geraubt, flossen in Rom zusammen, vernichteten die alte Einfachheit der Sitten und erzeugten eine grenzenlose Ueppigkeit und Verschwendung. Die hierbei rasch zerrinnenden Güter mußten jedoch immer wieder ersetzt werden, und so gesellte sich zum sittenverderbenden Luxus eine nicht zu stillende Habsucht[1]. Der Mittelstand der kleinen Grundbesitzer, auf welchem die Festigkeit des Staates vornehmlich beruht, fiel dem unersättlichen Verlangen und der Macht des Reichthums zum Opfer. Ein unmäßig großer Landbesitz trat an die Stelle des freien Bauernstandes. Die Auflösung wurde beschleunigt durch das Verhalten des *ordo equester*, des neuen Ritterstandes[2], dessen Glieder, nach

[1] Vgl. Puchta a. a. O. S. 153. — Livius (XXXIX, 6) schreibt: Luxuriae peregrinae origo ab exercitu Asiatico invecta in urbem est. Ii primum lectos aeratos, vestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia, et quae tum magnificae supellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam advexerunt. Tum psaltriae sambucistriaeque, et convivalia ludionum oblectamenta addita epulis, epulae quoque ipsae et cura et sumptu maiore adparari coeptae, tum coquus, vilissimum antiquis mancipium et aestimatione et usu, in pretio esse, et quod ministerium fuerat, ars haberi coepta. Vix tamen illa, quae tum conspiciebantur, semina erant futurae luxuriae. Auf der abschüssigen Bahn ging es eben immer weiter. Die Gesetze gegen den Luxus (leges sumptuariae), die den Aufwand in der Kleidung, bei den Festmahlen u. s. w. zu beschränken suchten, blieben ohne Erfolg.

[2] Schon vor der Anerkennung der bürgerlichen Gleichheit in den Licinisch-Sextischen Gesetzen waren die Elemente zur Bildung der neuen Aristokratie, der Geldaristokratie, vorhanden. Der Kampf um die Zulassung zu den höchsten Staatsämtern ging von den reichen Plebejern aus, welche ihre ärmern Standesgenossen durch die gleichzeitigen Anträge auf Verbesserung ihrer materiellen Lage (Milderung der Schuldgesetze, Theilnahme am ager publicus) für ihre Pläne zu

schnellem Erwerb von Reichthum begierig, sich auf Handelsspeculationen und Pachtungen der Staatseinkünfte verlegten,

---

interessiren suchten. Thatsächlich erlangten denn auch später fast nur die reichen plebejischen Familien die curulischen Würden. Sie bildeten eine neue Klasse der Aemteraristokratie, welche sich bemühte, alle homines novi möglichst auszuschließen. Neben derselben gilt der ordo equester (die equites) als Geldaristokratie. „In Wahrheit greifen diese beiden Klassen sowohl in den Personen als auch in der Sache vielfach ineinander über und charakterisiren sich als eine große, fest zusammenhaltende Geldoligarchie, nur daß die jeweiligen Regierenden den Staat durch ihre Aemter, besonders die Provincialverwaltung, ausbeuteten, die jeweiligen Ritter durch das Steuerpachtsystem und die großen, vom Staate vergebenen Unternehmungen. Nichts hat diese auf dem sichern Fundamente eines stets wachsenden Grundbesitzes aufgebaute Kapitalmacht mehr gefördert als die in rascher Folge sich ausdehnenden Eroberungen. Schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. durchdringt und beherrscht sie mit der ihr eigenen und in der römischen Gemüthsverfassung sich wiederfindenden Härte alle Kreise des privaten und öffentlichen Lebens. Die Habsucht tritt bei den Römern mit der ganzen Brutalität und Ungenirtheit einer Bauernleidenschaft auf und entwickelt sich zuletzt zu der wenig beneidenswerthen Höhe, wo Armut eine Schande hieß und es Lebensprincip war: ‚Geld zuerst zu erwerben, und nach dem Gelde die Tugend' (*Horat.* Od. III, 24, 42. Ep. I, 1, 53 sq.). Nachlaß einer Forderung, Schenkungen, Bürgschaften sind Handlungen, welche dem wirtschaftlichen Bewußtsein widersprechen, genaue Buchführung über den Haushalt gehört zum Begriffe des anständigen Mannes, der daneben die weitherzigsten Grundsätze bei Erwerb und Vermehrung des Vermögens verträgt. Die Bequemlichkeit und Sicherheit des Geldverkehrs, das Bank-, Associations- und Gründerwesen ist eine mit furchtbarer Einseitigkeit entwickelte Seite des damaligen römischen Lebens (Mommsen I, 860 ff. [Becker-] Marquardt, Handbuch der römischen Alterthümer V, 2, 7 ff.). Der Consul und der Prätor, der Ritter und der Senator, jeder handelte und speculirte und scharrte zusammen, und wem es nicht offen erlaubt war, der that es auf mancherlei Umwegen, den Gesetzen zum Hohn, unbeschadet des Amtes, oft unter dem Deckmantel desselben. Wo hätten in solchen Zeiten die hohen Herren eine Brüderschaft mit Geldmännern und

zunächst die unterworfenen Länder durch ihr Publicanengeschäft aussaugten und dann mit den gewonnenen Schätzen den Wucher zu Hause in den mannigfachsten Formen schwunghaft betrieben, bis der populus romanus gänzlich verarmt war.

Wiederholt traten Männer auf, welche sich des bedrückten Volkes annahmen, leider nur zu oft, um die Menge ihren

---

Gründern verschmäht? Wer ein Amt erwerben wollte, bestach die Wähler; wer es hatte, ließ sich bestechen oder bestahl die Unterthanen. ‚Wer Privateigenthum entwendet,' sagt der alte Cato, ‚sitzt in Gefängniß und Banden; die öffentlichen Diebe gehen in Gold und Purpur' (Gell. N. A. XI, 18. 18). Doch berichtet Plutarch (Cato 21) außer manchem andern, zur Charakterisirung dieser Epoche Lehrreichen: *ἐκεῖνο δ' ἤδη σφοδρότερον τοῦ Κάτωνος, ὅτι θαυμαστὸν ἄνδρα καὶ θεῖον εἰπεῖν ἐτόλμησε πρὸς δόξαν, ὃς ἀπολείπει πλέον ἐν τοῖς λόγοις, ὃ προσέθηκεν, οὗ παρέλαβεν.* Hielten auch noch manche an den alten Grundsätzen bürgerlicher Ehrenhaftigkeit fest, der neuen Mittel des Erwerbs konnten sie sich nicht entschlagen, wenn sie nicht auf öffentliche Geltung und Wirksamkeit verzichten wollten. Je mehr sich unter diesen Verhältnissen der relative Begriff des Wohlstandes erweiterte, je geringer die Zahl der Ueberreichen wurde, je ausschließlicher sich das Kapital jedes Erwerbszweiges, insbesondere des unbeweglichen Eigenthums bemächtigte, um so rascher wuchs die Zahl der Besitzlosen, um so drückender wurde die Armut, um so klaffender die Kluft zwischen den Ständen. Die wohlthätige Brücke, welche ein mittlerer Vermögensstand bildet, war bei den Alten ohnehin nie sonderlich fest. Wie aus der Erde gewachsen, stand plötzlich das elendeste Proletariat in furchtbarer Massenhaftigkeit neben dem riesenhaften Reichthume Weniger. Aus gemeinsamem Schoße werden sie geboren, die Geldoligarchie, ein hochmüthiges, herrschsüchtiges, üppiges Weib, und neben ihr der ungleiche Bruder, der Pauperismus, vernachlässigt und mißachtet, aber ungeschlacht und voll roher Kraft, mit den weitgehendsten Ansprüchen auf das gemeinsame Erbe. Die sociale Frage, welche aus diesem Gegensatze entsprang, war unter den antiken Verhältnissen ungleich schwieriger, hoffnungsloser als unter den modernen." So Karl Bücher, Die Aufstände der unfreien Arbeiter von 143—129 v. Chr. (Frankfurt a. M. 1874) S. 6 ff.

persönlichen, ehrgeizigen Plänen dienstbar zu machen. Einer der besten dieser Popularen — „Volksfreunde“ — war Tiberius Sempronius Gracchus.

„Die Krankheit des gemeinen Wesens hatte ihre Wurzel darin, daß die Masse des Volkes ohne Grundeigenthum, also von dem natürlichen Fundament des Staates getrennt, und zu einem unsichern, haltlosen Pöbel geworden war. Die Ursache lag zunächst in der grenzenlosen Sucht der Reichen, den Grundbesitz an sich zu ziehen; doch hätte das Grundeigenthum in die Hände Weniger fallen können, ohne die geringern Bürger dem Geschäfte des Landbaues zu entfremden. Die Theilnahme derselben an dem Betrieb der Landwirtschaft als Pächter oder zu einem erblichen Recht würde zwar auch eine innerliche Modification der alten Verfassung nach sich gezogen haben durch die Abhängigkeit, in welche diese Hintersassen gegen die Gutsherren gekommen wären, indessen wäre dies das geringere Uebel gewesen. ... Aber auch dieses Mittel, den großen Grundbesitz der Reichen unschädlicher zu machen, wurde durch das Institut der Sklaverei verschlossen. Die großen Grundeigenthümer fanden es sicherer und vortheilhafter, ihr Land durch eine unermeßliche Zahl von Sklaven bebauen zu lassen. ... Das Licinische Gesetz, welches schon im 4. Jahrhundert diesen Uebungen hatte begegnen und vorbauen sollen, war längst außer Anwendung gekommen.“ [1]

Wurde durch das Licinische Gesetz der Umfang des erlaubten Grundbesitzes auf 500 Jugera beschränkt, so wendete die von Gracchus beantragte lex Sempronia agraria dieselbe Bestimmung und Begrenzung auf das Gemeinland an. Niemand sollte von dem ager publicus populi romani, den Staatsländereien, welche trotz Assignationen und Kolonien noch große Strecken des italischen Bodens umfaßten, mehr als 500 Jugera besitzen dürfen, jedoch so, daß für jeden Sohn dieses Maß um 250 Jugera erhöht wurde. Wer mehr besaß, mußte für die Zukunft darauf verzichten. Es wurde an die ärmeren Bürger vertheilt, nicht als Eigenthum, sondern wie bisher

[1] Puchta a. a. O. S. 160 f.

als ager publicus gegen bestimmte Abgaben. So sollte der besitzlose Pöbel in einen Stand von Landbebauern verwandelt, und den verödeten, nur von Sklaven bewohnten Landstrichen eine freie Bevölkerung gegeben werden. Die reichen bisherigen Besitzer des ager publicus fügten sich nur mit Widerstreben. Es gelang ihnen, Gracchus zu stürzen, die Bestimmungen und den Zweck seines Gesetzes illusorisch zu machen.

Die agrarische Angelegenheit blieb jedoch auf der Tagesordnung und bot ehrgeizigen „Volksfreunden" immer wieder das willkommene Mittel, die Massen in Aufregung zu versetzen. So brachte zuletzt Julius Cäsar durch die lex Iulia agraria die noch übrig gebliebenen Staatsländereien Italiens zur Vertheilung. „Ich fürchte nicht das Gesetz, aber den Lohn, den sein Urheber dafür erwartet", sagte damals Cato. Der Lohn war die Alleinherrschaft Cäsars [1].

Zeit des Kaiserthums. Alle Maßregeln, die man zur nachträglichen Correctur der ungesunden Verhältnisse angewendet, hatten entweder keinen oder einen bloß vorübergehenden Erfolg. Auch unter dem Kaiserthum schritt die Entwicklung der Plutokratie immer mehr voran. Ein fabelhafter Reichthum, der nicht die Frucht der Arbeit, sondern der Eroberung war, strömte insbesondere aus dem Orient in Rom zusammen. Er beförderte eine Habsucht, einen Luxus, eine so unsinnige Verschwendung, daß wir uns heute kaum eine Vorstellung davon machen können.

„Eine Wohnung, die mit Zubehör (Gärten u. s. w.) vier Morgen umfaßte, galt noch als enge. Welchen glänzenden Anblick boten die Atrien mit ihren hohen Säulen, zu denen die kostbarsten Steine aus der ganzen Welt zusammengeholt wurden! Balken von hymettischem Marmor ruhten auf Säulen von afrikanischem; die Wände bildeten kostbare Tafeln von geflecktem Marmor oder Alabaster mit Leisten von grünem Serpentin eingefaßt, der weither aus Aegypten oder vom

[1] Puchta a. a. O. S. 162 f.

Schwarzen Meere kam. Die Gewölbe glänzten von Glasmosaik, die Fußböden waren künstlich ausgelegt. Dazwischen grünes Gebüsch und plätschernde Springbrunnen, während in der Höhe von Säulendach zu Säulendach zum Schutz gegen die Sonnenstrahlen eine purpurne Decke sich spannte, den Mosaikfußboden und den Moosteppich mit röthlichem Schimmer übergießend. ... Außer seiner Stadtwohnung besaß der reiche Römer auch eine Anzahl von Landhäusern in den Bergen oder am Meer, in Süditalien oder im Norden zur Auswahl. Meilenweit erstreckten sich da die herrlichsten Parkanlagen, wie sie nur der sehr ausgebildete Sinn für Naturschönheit mit den zu Gebote stehenden ungeheuern Mitteln schaffen konnte. Hatte man auf Reisen Landschaften gesehen und besonders schön gefunden, so ließ man sie wohl dort nachbilden, oder man suchte auch seine Befriedigung darin, etwas zu schaffen unter Verhältnissen und an Orten, wo jede Vorbedingung dafür fehlte. Wo Meer war, schuf man Land und legte da eine Villa an, nur um sagen zu können, daß man sie dem Meere abgetrotzt habe; oder es wurde mit ungeheuern Kosten Erde auf nackte Felsen gebracht, um dort einen Garten oder Wald zu pflanzen. Natur und Kunst, Geldmittel und Geschmack vereinigten sich, um in einem Lande, dessen Klima zauberhaft schön ist, dem Reichen ein beneidenswerthes Dasein zu verschaffen. Daß diese großen Villen die Aermern von Grund und Boden vertrieben, den Acker seiner natürlichen Production, dem Korn-, Wein- und Obstbau, entzogen und so das Proletariat mehren halfen, was kümmerte das die Reichen!“ [1]

Die freien Bauern verschwanden fast vollständig, ebenso das freie Handwerk in der Stadt. Waren ja doch die Possessoren nicht bloß Besitzer der Latifundien, sondern sie brachten auch die städtische Manufactur in ihre Hände, wobei sie fast lediglich durch Sklaven die Arbeit besorgen ließen.

„Wo früher zahlreiche Dörfer inmitten wohlbebauter Felder und Gärten das Auge erfreut hatten, erhoben sich jetzt nur in weiten Entfernungen die ergastula, kerkerartige Wohnungen, die Hunderte von elenden Sklaven bargen. Die beiden damals oft gehörten Sätze:

[1] Vgl. Gerh. Uhlhorn, Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum (5. Aufl., Stuttgart 1889) S. 93. 94.

‚Ein gekaufter Arbeiter ist besser als ein Lohnarbeiter', und: ‚Weide ist einträglicher als Ackerbau' (wenn derselbe nämlich von faulen Sklaven betrieben wird), bezeichnen die Stufen des fortschreitenden Verderbens. Am stärksten litt Süditalien. Städte wie Capua und Tarent, inmitten der fruchtbarsten Landstriche, konnten nur durch künstliche Mittel vor dem gänzlichen Verfall bewahrt werden. Besser stand es in Norditalien, wo das Pachtsystem mit freien Pächtern sich erhielt. Sicilien war schon ganz verödet. — Der Entvölkerung des platten Landes entsprach die Uebervölkerung der großen Städte. Was sich auf dem Lande nicht mehr halten konnte, strömte in die Städte, namentlich nach Rom. Und welche Bevölkerung war es, die sich hier zusammendrängte! Wir kennen die Einwohnerzahl Roms in der ersten Kaiserzeit nicht ganz genau. Einige schätzten sie auf $1^1/_2$, andere, z. B. Hoeck, auf 2 Millionen und höher. Darunter waren nur etwa 10000, die den höhern Ständen angehörten, Senatoren und Ritter; dann zählt Hoeck 1 Million Sklaven und etwa 50000 Fremde; die übrigen bildeten die plebs urbana[1]. Diese war durchweg arm. Verdienst gab es in Rom wenig; denn auch hier hatte der freie Arbeiter die Concurrenz des Sklaven zu bestehen, auch hier nahm ihm dieser den Verdienst weg. Die Reichen ließen, was sie bedurften, im Hause durch die Scharen ihrer Sklaven herstellen. Auch große Bauten wurden von den Bauunternehmern durch Sklaven ausgeführt. So

[1] Karl Bücher (a. a. O. S. 35 ff.) meint jedoch, nirgends seien die Berechnungen antiker Bevölkerungsverhältnisse, wie sie von Böckh, Clinton, Bunsen, Zumpt, Marquardt, Wietersheim u. a. gemacht sind, unzuverlässiger als in der Sklavenfrage. Man vgl. auch Friedländer in Hildebrands Jahrbüchern XX, 350 ff. — „Wir dürfen aber unbedenklich annehmen, daß überall, wo die Geldmacht wirtschaftete, die Freien sich in der Minderzahl befanden. In Rom, so erzählt Seneca (De clem. I, 24), wurde einst im Senate über den Antrag verhandelt, daß man die Sklaven durch die Kleidung von den Freien unterscheiden sollte. ‚Dabei trat zu Tage, welche Gefahr bevorstände, wenn unsere Sklaven uns zählen könnten.' Denkt man daneben an die Menge der freien Proletarier, so begreift man das Grauen Ciceros (De off. II, 21, 73), als er sich der Aeußerung des Volkstribunen L. Marcius Philippus (um 103 v. Chr.) erinnerte, daß nicht 2000 Menschen unter der Bürgerschaft seien, welche Vermögen besäßen" (Bücher a. a. O. S. 35).

hatten die Handwerker nur geringe Leute zu Kunden. Sonst boten nur die Stellen der Unterbediensteten bei den Magistraten, der Diener bei den Priestercollegien, der Dienst bei Leichenbestattungen u. s. w. Gelegenheit zum Verdienst. Ein eigentlicher Mittelstand fehlte. Viele suchten ihr Brod als Clienten bei den Großen, ein Brod, das kümmerlich genug war, wenig besser als Sklaverei. Von früh morgens bis spät abends mußten die Clienten, mochte es heiß sein oder mochte es schneien, in der Toga ihrem Patron zum Dienst bereit sein, ihm im Hause aufwarten, ihn auf seinen Wegen begleiten. Dafür erhielten sie dann eine Gabe und wurden bei Festlichkeiten im Hause des Patrons eingeladen, um den Pomp vermehren zu helfen. Sonst wurden sie oft auf das schmählichste und wegwerfendste behandelt, selbst von den Freigelassenen und Sklaven ihres Herrn.

„Der große Haufen des Volkes lebte in fast völligem Müßiggang und wurde vom Staate unterhalten. Schon in frühern Zeiten ward den römischen Bürgern Getreide gegen einen mäßigen Preis geliefert. Clodius hatte im Jahre 695 der Stadt ein Gesetz durchgebracht, nach welchem es ihnen unentgeltlich geliefert werden sollte. In den Zeiten der Bürgerkriege mehrte sich die Zahl der Getreideempfänger erheblich, da natürlich jeder Gewalthaber um die Gunst des großen Haufens buhlte. Zu Cäsars Zeit waren ihrer 320 000. Nachher wurde die Zahl durch Aussendung von Armenkolonien auf 130 000, unter Augustus auf 100 000 herabgedrückt, wuchs aber immer wieder an. Die Bedürftigkeit sollte untersucht werden; Rücksicht auf die Sitten und den Lebenswandel wurde nicht genommen. ‚Die Getreidespende‘, sagt Seneca, ‚empfängt der Dieb so gut wie der Meineidige und der Ehebrecher; ohne Rücksicht auf die Sitten ist jeder Bürger.‘ An einem bestimmten Tag des Monats nahm jeder in die Listen Eingeschriebene die tessera frumentalis, eine Anweisung auf 5 Scheffel Weizen, in Empfang. Dieses Maß wurde dann in den Magazinen jedem, der die tessera brachte und vorzeigte, zugemessen. Deshalb wurden die Anweisungen auch oft verkauft, zumal das Maß so groß war, daß es für mehr als einen genügte. Außerdem wurden auch Geldgeschenke (congiaria) ausgetheilt. Diese waren entweder Almosen, dann kamen sie nur den Getreideempfängern zu gute, oder eigentliche Geschenke, dann erhielten sie alle Bürger bis auf die Knaben herab. So z. B. in den Jahren der Stadt 725, 730, 742, wo jeder 400 Sestertien (ungefähr 60 Mark) empfing. Ein derartiges congiarium kostete dem Staate 250 Millionen Sestertien, ungefähr 39 Millionen Mark. — Solch eine Frei-

gebigkeit hat die Welt nicht wieder gesehen; aber beachten wir es wohl, Liebesthätigkeit ist das nicht. Nicht der Mensch, sondern der römische Bürger wird bedacht; nicht Bedürftige erhielten die Gabe, sondern kräftige, arbeitsfähige Männer; nicht der Einzelne, sondern der Staat ist der Schenkende; nicht Liebe, sondern Recht ist das Maßgebende. Es ist im Grunde nur sein Antheil an der Beute der eroberten Welt, den der einzelne Bürger in Form eines congiarium erhält; es ist eine Prämie, welche die Furcht der Reichen dem Müßiggange zahlt. Deshalb steigerte das Empfangene nur die Ansprüche. Zu Augustus' Zeit forderte das Volk zu dem Getreide stürmisch auch Wein. Der Kaiser ließ ihm zur Antwort geben: ‚Es sei durch Wasserleitungen hinreichend gesorgt, daß keiner Durst leide.' Später wurde man in der That weiter gedrängt. Septimius Severus ließ auch Oel vertheilen. Aurelian gab bei seinem Triumphe Brod. Das blieb dann, als das Volk es forderte, dauernd. Selbst Wein wollte der Kaiser jetzt geben. Als ihm der Präfectus Prätorio darauf erwiderte: ‚Geben wir dem Volke Wein, so bleibt nichts übrig, wir werden ihm auch Eier und Hühner auftischen müssen', stand er zwar davon ab, aber er sorgte doch dafür, daß dem Volke Wein zu billigern Preisen geliefert wurde. Mit der Ausdehnung des römischen Bürgerrechtes dehnte sich auch die Getreidevertheilung aus. Getreideanweisungen, kleine Blechstücke mit Angabe des zu liefernden Quantums (die tesserae), werden durch das ganze Reich bis nach Palmyra hin gefunden." [1]

So hatte Rom mit seinen großen staatlichen Getreidemagazinen, mit seinen Spenden an das Volk, den Anschein einer geradezu socialistischen Gesellschaft angenommen. Nur eines fehlte noch: daß der Staat nun auch folgerichtig die Production in seine Hände genommen hätte.

3. Die Ursachen des Verfalls. Wir nennen zwei Ursachen: Freiwirtschaft und Sklaverei.

Das römische Recht hat in der Wissenschaft ebenso erbitterte Gegner wie begeisterte Freunde gefunden. Auf beiden Seiten wurden Uebertreibungen nicht vermieden. Was formelle Schönheit, Schärfe in Analysirung der Rechte und Rechtsinstitute,

[1] Uhlhorn a. a. O. S. 90 ff.

die fortschreitende logische Consequenz in Entwicklung der Rechtssätze, die technische Vollendung betrifft, läßt das römische Recht unser altes germanisches Recht weit hinter sich zurück. Auch der materielle Inhalt verdient wenigstens zum Theil das Lob, welches Bossuet ihm spendete: daß nämlich der gesunde Sinn, welcher der wahre Lehrmeister des menschlichen Lebens ist, durchweg im römischen Rechte walte, und daß man nie eine schönere Anwendung des Naturrechtes gesehen habe. Darum feierte man auch das römische Recht als ratio scripta. Die christliche Kirche adoptirte seine Bestimmungen in zahlreichen Fällen und setzt dieselben in ihren Canones voraus. Ecclesia romana vivit secundum legem romanam. Die Moralisten bedienen sich noch heute, insbesondere im Tractate De iure et iustitia, der römischen Terminologie, ebenso eines großen Theiles der Definitionen und Sätze des römischen Rechtes.

Man hat dem römischen Rechte vorgeworfen, daß insbesondere sein Eigenthumsbegriff falsch sei, weil derselbe nur auf ein absolutes Eigenthum passe. Nun aber hat das römische Recht eine Definition des Eigenthumsrechtes überhaupt nicht aufgestellt[1]. Andererseits weist die römische Rechtsgeschichte schon früh gesetzliche Beschränkungen des Eigenthums im privaten und im öffentlichen Interesse auf. Vernehmen wir darüber das Zeugniß Puchtas[2], eines der gediegensten Kenner des römischen Rechtes:

„Das Eigenthum ist eine totale Herrschaft über die Sache. Alle Befugnisse, die sich in Bezug auf eine Sache denken lassen, sind an sich im Eigenthum und zwar ausschließlich enthalten. Durch diese

[1] Die Legisten und Moralisten, welche sich mit dem römischen Rechte beschäftigten, schufen Definitionen, welche die Beschränkbarkeit des Eigenthums zum Ausdruck bringen. So definirt Bartolus dasselbe als ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur.

[2] A. a. O. II, 163.

Totalität wird es unnütz, diese Befugnisse aufzuzählen, und eine Ungeschicklichkeit ist es, den Begriff des Eigenthums durch eine solche Aufzählung geben zu wollen. Sie kommen nur zur Sprache, insofern das Eigenthum überhaupt oder in einem besondern Fall Beschränkungen unterliegt, wodurch gewisse Befugnisse, die an sich darin enthalten sind, davon getrennt werden. — Von alters her sind *gesetzliche Beschränkungen* des Eigenthums an manchen Sachen eingeführt, viele finden sich schon in den Zwölf Tafeln, das spätere Recht hat sie noch vermehrt. Diesen Beschränkungen liegt ein öffentliches Interesse zu Grunde, welches gewahrt werden soll; auch wenn der Vortheil eines Einzelnen dadurch befördert wird, ist es doch nicht dieser Privatvortheil für sich, sondern das dabei betheiligte gemeine Wohl, auf welches die Absicht gerichtet ist. Zu diesen Beschränkungen gehören auch die Verbote grausamer Behandlung der Sklaven[1]; vornehmlich aber betreffen sie das Eigenthum an Grundstücken, das seinem Gegenstande nach am meisten den Eigenthümer mit den Rechten anderer und mit den öffentlichen Interessen in Berührung bringt[2].

„Die Fürsorge für die *religiösen Interessen* hat die Bestimmung hervorgerufen, daß der Eigenthümer dem, der auf andere Art nicht zu seinem Begräbnißort kommen kann, den Weg über sein Grundstück gestatten muß[3], und daß er einen unberechtigt auf seinem Grund und Boden beerdigten Leichnam nicht selbst, ohne Erlaubniß der religiösen Behörde, wegschaffen darf[4].

„Die Rücksicht auf die Communication durch die *öffentlichen Wege* hat schon in den Zwölf Tafeln die Vorschrift veranlaßt, daß dieselben durch die Anlieger in stand erhalten werden müssen; wird diese Pflicht vernachlässigt, so müssen sie sich gefallen lassen, daß die des öffentlichen Weges sich Bedienenden ihren Weg über ihr Grundstück nehmen; ist der Weg durch Erdsturz oder durch die Ausbreitung eines Flusses verloren, so muß der nächste Nachbar von seinem Eigenthum, soviel zur Wiederherstellung nöthig ist, abtreten[5].

---

[1] Vgl. *Puchta* a. a. O. S. 83 f.

[2] Vgl. hierzu auch *Dirksen* über die gesetzlichen Beschränkungen des Eigenthums im römischen Rechte, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft II, 16.

[3] L. 12 pr. Dig. de relig. 11, 7.

[4] L. 8, Dig.; l. 2, § 2; l. 7 pr. l. 43 eodem loco.

[5] Cf. *Cic.*, Pro Caec. 19. L. 14, § 1, Dig. quemadm. serv. 8, 6.

„Rücksichten der Gesundheits- und Feuerpolizei haben die Vorschrift der Zwölf Tafeln veranlaßt, daß in der Stadt zwischen den Gebäuden ein Zwischenraum (ambitus) von $2^1/_2$ Fuß (sestertius pes) gelassen werden soll[1]; von spätern Kaisern ist er auf 12, unter Umständen auf 15 Fuß erhöht worden[2]. Auch für die Höhe der Gebäude wurde ein Maximum festgesetzt, von Augustus 70, von Trajan 60 Fuß[3]. Zeno in einer ausführlichen Verordnung über die Gebäude läßt 100 Fuß zu nur unter Voraussetzung eines gehörigen Abstandes von den nächsten Gebäuden[4]. Ueberdies soll, wenn auch das gesetzliche Maß nicht überschritten wird, der Nachbar das Recht haben, zu fordern, daß keine ihm nachtheilige Veränderung mit dem altherkömmlichen Zustande des Hauses vorgenommen werde[5]. Auch bei Feldgütern soll der herkömmliche Stand in Beziehung auf den Lauf des Regenwassers nicht willkürlich zum Nachtheil des Nachbars verändert werden; schon die Zwölf Tafeln haben deshalb eine Klage gegeben, die actio aquae pluviae arcendae[6].

„Ueberhaupt aber muß ein Grundeigenthümer bei der Ausübung der Befugnisse, die in seinem Recht liegen, sich zu einer billigen Rücksicht auf die, deren Eigenthum mit dem seinigen zusammenstößt, veranlaßt finden durch die Erwägung, daß ein allzu strenges Bestehen auf seinen Eigenthumsbefugnissen einen fortwährenden rechtlichen Kriegszustand hervorrufen würde, bei dem vielleicht keiner der Nachbarn die Linie seines Rechtes überschreitet, jeder aber den andern und sich selbst in der Benutzung seines Gutes ohne endlichen Vortheil beschränkt. Das Bedürfniß einer solchen gegenseitigen Nachsicht ist in manchen Punkten so dringend selbst für das öffentliche Interesse, daß darüber Rechtsvorschriften entstanden sind, die das, was Vernunft und Billigkeit fordert, als rechtliche Nothwendigkeit festsetzen und so von der Einsicht und dem guten Willen des Individuums unabhängig machen. Wer sein Gebäude in einem baufälligen Zustande läßt,

---

[1] Von neuem eingeschärft in L. 14, Dig. de serv. praed. urb. 8, 2.

[2] L. 9, 11, 12, § 2, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[3] *Sueton.*, Octav. 89. Cf. l. 1, § 17, Dig. de O. N. N. 39, 1.

[4] L. 12, § 4, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[5] L. 11 pr. Dig. de serv. praed. urb. 8, 2; l. 12, § 1, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[6] Dig. 39, 3 de aqua et aqu. pluv. arc.; l. 21 pr. Dig. de statu lib. 40, 7.

kann von dem dadurch Gefährdeten angehalten werden, den Ersatz des zu befürchtenden Schadens zu versprechen (cautio damni infecti); weigert er sich, dem Decret, welches ihm diese Caution auferlegt, Folge zu leisten, so weist der Prätor den Kläger in den natürlichen Besitz des Gebäudes ein (in possessione esse iubet); ist dieses Zwangsmittel fruchtlos, so kann eine zweite missio in possessionem (ex secundo decreto) erfolgen, worin der Verpflichtete als Derelinquent seines Hauses behandelt und dem Berechtigten juristischer Besitz und Eigenthum zuerkannt wird (possidere iubet)[1]. Zu dieser Caution ist auch der verpflichtet, der so tief auf seinem Grunde gräbt, daß das Gebäude des Nachbars seine Sicherheit verliert; nicht dagegen, wenn er ihm bloß einen Vortheil entzieht, worauf jener keinen Anspruch hat, z. B. wenn durch das Graben eines Brunnens der des Nachbarn versiegt[2]. In einem Fall ist im Interesse der Agricultur eine Ausnahme gemacht; man soll dem Nachbarn nicht den Luftzug, den er für seine Dreschtenne nöthig hat, verbauen können[3]. Man braucht einen Baum nicht zu dulden, der, vom Wind gebogen, mit dem Stamm sich über unser Grundstück neigt[4]; bloße Aeste, die herüberragen, muß man sich gefallen lassen, nur kann man verlangen, daß sie von der Erde 15 Fuß in die Höhe rund herum entfernt werden, da diese niedrigen Aeste es sind, welche das Grundstück benachtheiligen[5]. Hängt der Baum von einem Gebäude über das unsrige, so können wir seine gänzliche Wegnahme fordern[6], ebenso wenn seine Wurzeln unserem Gebäude schaden[7]. Verweigert der Eigenthümer des Baumes jene Beschneidung oder diese Entfernung, so kann sie der Beschädigte vornehmen und das Holz behalten und wird darin durch ein Interdict (De arboribus caedendis) geschützt. Die Zwölf Tafeln haben den Grundeigenthümer verpflichtet, das Auflesen übergefallener Früchte zu gestatten[8]; das prätorische Edict schützt dieses Recht durch ein Interdict (De glande legenda), mit der Beschränkung jedoch, daß der Eigenthümer der Früchte nur einen Tag

[1] Dig. 39, 2 de damno infecto.
[2] L. 24, § 12, Dig. eodem loco.
[3] L. 14, § 1, Cod. de servit. 3, 34.
[4] L. 2, Dig. de arbor. caed. 43, 27.
[5] L. 1, §§ 7—9 eodem loco.
[6] L. 1, pr. §§ 1—6 eodem loco.
[7] L. 1, Cod. de interd. 8, 1.
[8] *Plin.*, Hist. nat. 16, 6.

um den andern kommen dürfe[1]. Den Eigenthümer von Holz und anderem Baumaterial, das in das Gebäude oder den Weinberg eines andern verbraucht worden ist, nöthigen die Zwölf Tafeln, sich mit dem Doppelten des Werthes zu begnügen, worauf sie ihm die actio de tigno iuncto (aedibus vel vineae) geben; will er dies nicht, so muß er zuwarten, bis seine Sachen ohne sein Zuthun aus jener Verbindung kommen; die Trennung kann er nicht verlangen[2]. Bei diesen Beschränkungen des Eigenthums verbindet sich mit dem öffentlichen Interesse zugleich das bestimmter Privatpersonen. Jenes allein dagegen hat auf das Verbot geführt, Grundstücke in der Stadt zu Begräbnissen zu bestimmen[3], Verzierungen von Gebäuden zu trennen, überhaupt Gebäude auf Speculation zu zertrümmern[4], und auf das Gesetz, nach welchem der Eigenthümer, wo er nicht dadurch beschädigt wird, die Aufsuchung von Mineralien gegen Zusicherung von einem Zehnttheil des Ertrages gestatten muß[5].

„Auch die Befugniß, zu veräußern, kann durch rechtliche Vorschrift beschränkt sein; es gibt Eigenthümer, denen die Veräußerung verboten ist, mit der Wirkung der Nichtigkeit eines solchen Versuchs, Verbote, durch die das Recht die Ansprüche gewisser Personen sichern will, an welche künftig die Sache fallen soll. So das Verbot der Veräußerung des fundus dotalis durch den Ehemann, der vermachten Sache durch den mit dem Vermächtniß Belasteten, auch wenn dieser für jetzt Eigenthümer derselben ist."

Wir fügen noch einige Beschränkungen bei, die im Interesse der Familie und ihres Erbrechtes der Willkür des gegenwärtigen Eigenthümers Grenzen setzten. In der ältesten Zeit bestand nach Aufkommen der Testamente absolute Testirfreiheit. Später verlangte das Civilrecht entweder formelle Einsetzung oder formelle Enterbung für sui heredes, d. h. diejenigen Kinder, die bis zum Tode des Erblassers in dessen unmittelbarer väterlichen Gewalt gestanden und erst durch seinen Tod homines sui iuris wurden. Das prätorische Edict dehnte diese Bestimmung auf die sui und emancipati,

---

[1] Dig. 43, 28 de glande legenda.

[2] Cf. Dig. 47, 3 de tigno iuncto.

[3] L. 3, § 5, Dig. de sepulcr. viol. 47, 12.

[4] L. 52, Dig. de contr. emt. 18, 1; l. 41, § 1, 8, 9, Dig. de leg. I, 30; l. 48, Dig. de damno infecto 39, 2.

[5] L. 3, 6, Cod. de metall. 11, 6.

somit auf alle Kinder schlechthin aus. Erst durch die Praxis bildete sich dann ein materielles Notherbrecht aus, welches von Justinian in der Novelle 115 vollendet wurde. Jedes Testament, welches das Pflichttheilsrecht der nächsten Intestaterben verletzt, gilt hiernach als inofficiosum. Die erbberechtigten Descendenten, Ascendenten und Geschwister können das inofficiöse Testament anfechten, eventuell, um ihren Pflichttheil zu erlangen, mit der actio suppletoria ad supplendam legitimam gegen die Instituirten und ihre Substituten vorgehen [1].

Alle diese und ähnliche Bestimmungen bekunden zur Genüge, daß namentlich in der spätern Zeit das römische Recht allerdings ein völlig absolutes Eigenthum nicht mehr kennt. Im Gegentheile stellt sich das römische Eigenthum, wenn wir seinen Begriff aus den angeführten Gesetzen abstrahiren wollten, genau so dar wie der naturrechtliche Eigenthumsbegriff, dem zufolge das Eigenthum als vollkommene Herrschaft des Menschen über eine körperliche Sache innerhalb der rechtlichen und gesetzlichen Schranken bezeichnet werden kann [2].

[1] Sehr interessant ist es, daß bereits der klassische Jurist Paulus die Auffassung vertritt, vermöge deren das Kind schon bei Lebzeiten des Vaters mit und neben diesem das „Familiengut" besitze und durch den Tod des Vaters nicht so sehr zur Erbschaft fremden Gutes als zum Antritt des eigenen gelange: In suis heredibus evidentius apparet, continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodam modo domini existimantur; unde etiam filius „familias" appellatur, sicut pater familias, sola nota hac adiecta, per quam distinguitur genitor ab eo, qui genitus sit. Itaque post mortem patris non hereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur; hac ex causa, licet non sint heredes instituti, domini sunt, nec obstat, quod licet eos exheredare, quos et occidere licebat (L. 11, Dig. de lib. et pot. her. inst. vel exher. 28, 2).

[2] Bereits das ius civile der römischen Bürger enthält ja Beschränkungen der Willkür des Eigenthümers, die sich vermehren, sobald das ius gentium durch die magistratischen Edicte der Prätoren

Eine wesentlich andere Frage aber ist es, ob jene gesetzlichen Beschränkungen zur Wahrung des materiellen Gemeinwohles des Volkes *ausreichen* konnten, — ob das römische Recht insbesondere für die Erhaltung der *Mittelstände genügenden* Schutz bot[1]. Diese Frage aber müssen wir unbedingt *verneinen*.

Der Mittelstand kann nur erhalten werden in einem Volke, das sich *größere Beschränkungen* seiner *Verfügungsfreiheit* gefallen läßt, als wie die römische Eigenthums- und Erwerbsordnung sie enthielten. Das freiwirtschaftliche römische Recht erlaubte und ermöglichte es dem wucherischen

---

thatsächliche und rechtliche Geltung erlangte. Die Prätoren übten die Gerichtsbarkeit aus. Hierbei versagten sie manchmal Klagen, die nach dem ius civile berechtigt waren, — oder sie verliehen Rechtsansprüche, die im ius civile kein Fundament hatten. Doch verfuhren sie darin, wie *Puchta* (a. a. O. I, 209) ausführt, nicht willkürlich, sondern in Anpassung an die unter dem Einfluß der Kenntniß des ius gentium entwickelte Rechtsüberzeugung des Volkes. Die Ansichten des Volkes waren, bei der häufigen Berührung mit andern Völkern, dem engen Gewande des alten römischen ius civile entwachsen. Sein Rechtssinn hatte eine Richtung auf das, was im Wesen als gerecht erschien, zu erhalten begonnen. „Und dieser mehr auf das Wesen als auf die Form gerichtete Rechtssinn ist eben die naturalis aequitas (im Gegensatz zur civilis aequitas), welche die Römer als das Princip des ius gentium erkannten." Indem der Prätor nun nach den Grundsätzen der naturalis aequitas subjective Rechte verlieh oder versagte, entstand allmählich hieraus auch ein objectives Recht, wie es den Rechtsüberzeugungen des Volkes entsprach. Das prätorische Recht (ius honorarium), das im prätorischen Edict zum Ausdruck kam, ward die viva vox iuris, ein Factor des Fortschrittes, der allmählich die Römer von dem streng aristokratischen ius civile befreite und das allen Nationen gemeinsame ius gentium in das römische Rechtssystem einführte.

[1] Vgl. auch F. *Hitze*, Die sociale Frage (Paderborn 1877) S. 16 ff. — v. *Hertling*, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (Freiburg 1897) S. 93.

Reichthume, die alten Oikenherren aus ihrem Besitz zu verdrängen, die Grenzen der Oiken und Mansen zu verwischen und an die Stelle vieler, freier Wirtschaften die in großer Regie durch Beamte bewirtschaftete Villa zu setzen. Wer aber dem Wucher nicht direct zum Opfer fiel, der bot freiwillig seinen Grundbesitz zum Kaufe an, um die Schulden zahlen zu können, welche Kriegsdienst, Steuern u. s. w. verursacht hatten. Nichts schützte ihn vor dem Ruin. Als Eigenthümer besaß er ja das Recht der freien Veräußerung, das Recht, sich selbst von Haus und Hof zu vertreiben.

Der Mittelstand bedarf ferner zu seiner Erhaltung einer Vereinigung der Kräfte in der Association. Es ist nun allerdings zu viel behauptet, wenn man sagt, die römisch-heidnische Epoche habe des Vereinslebens völlig entbehrt. Wir finden vielmehr noch in der Kaiserzeit vier Kategorien von Vereinen: 1. die rein sacralen, 2. die Handwerkervereine und sonstigen Berufsgenossenschaften, 3. die collegia tenuiorum, Vereine ärmerer Personen zu gegenseitiger Unterstützung (eine Art derselben bildeten die Sterbekassenvereine, collegia funeraticia), und endlich 4. die militärischen Vereine, die besonders aus Afrika (von der legio III. Augusta) bekannt sind und hauptsächlich ebenfalls den Zweck der gegenseitigen pecuniären Unterstützung (nach Art einer Versicherungsgesellschaft) haben[1].

[1] Vgl. Hermann C. Maué, Die Vereine der fabri, centonarii und dendrophori im römischen Reiche. I. Die Natur ihres Handwerks und ihre sacralen Beziehungen (Frankfurt a. M. 1886) S. 3 ff. — Von demselben Verfasser Der Praefectus fabrum. Halle 1887. — Ueberdies J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I—III (2. Aufl., Leipzig 1881—1885). — *Th. Mommsen*, De collegiis et sodaliciis romanorum. Kiel 1843. — *Alb. Gérard*, Des corporations ouvrières à Rome. Saint-Dié 1882. — O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. III. Die Staats- und Corporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin 1881.

Besonders interessiren uns hier die Handwerkervereine. In der Kaiserzeit können wir zwei Gruppen derselben unterscheiden: die freien, der ältern Zeit angehörigen Handwerkercollegien, welche zum Theil noch während der Republik begründet wurden, und die Zwangsinnungen der spätern Kaiserzeit[1]. — Die ältern Handwerkervereine sind wesentlich verschieden von den mittelalterlichen Zünften. Sie sind keine alle Glieder umfassenden Organisationen eines ganzen Standes, sondern mehr frei geschlossene Unterstützungs- und Geselligkeitsvereine. Sie unterscheiden sich freilich von den collegia tenuiorum, die bloße Unterstützungsvereine waren, dadurch, daß hier die Gemeinsamkeit des Berufes die meisten Glieder des Vereines verband. „Das gemeinsame Handwerk, die dadurch bedingte gleiche sociale Lage, die gemeinsamen Interessen boten fortwährend Stoff und Gelegenheit zum Meinungsaustausch, und naturgemäß mußten Männer, die eine so große Zahl von gemeinsamen Berührungspunkten besaßen, sich viel fester und inniger aneinanderschließen, als Leute der verschiedensten Beschäftigungen, welche nur eine gemeinsame Kasse hatten. Daraus erklärt sich, daß die Kaiser zurückhaltender waren mit der Bewilligung der Handwerkercollegien[2], während die Unterstützungsvereine der Aermern auf Gegenseitigkeit (collegia tenuiorum) durch ein generelles Senatsconsult erlaubt waren.“[3] — Die spätern Collegien aber, die von den Kaisern errichtet wurden, hatten vornehmlich den Zweck, gewisse Lasten und Verpflichtungen im öffentlichen oder im Interesse des Fiscus zu tragen. Auch ältere Vereine wurden

---

[1] Vgl. auch *E. Herzog*, Galliae Narbonensis provinciae Romanae historia (Lipsiae 1864) p. 200.

[2] Vgl. den Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan. *Plin.*, Epp. ad Traj. 33 et 34.

[3] Mauć, Die Vereine der fabri ꝛc. S. 6.

dazu benutzt. So bürdete man schon vor Trajan den collegia fabrum den Feuerwehrdienst in den municipalen Städten auf. Andere mußten, gegen Immunität von sonstigen Lieferungen und Leistungen, Hand-, Spann- Schiffsdienste u. dgl. leisten, wie sie eben ein System von Naturalsteuern erfordert. — Bei diesen Verhältnissen des römischen Vereinswesens ist es kein Wunder, daß die Vereine eine bedeutendere wirtschaftliche Wirksamkeit nicht entfalten konnten, wie auch nur spärliche Nachrichten über ihre wirtschaftliche Lage auf uns überkommen sind.

4. Es bleibt jedenfalls trotz der mannigfachen collegia zutreffend, wenn man die römische Gesellschaft einen *Haufen von Atomen* genannt hat. Ueberall tritt uns das Individuum gegenüber und fast ausschließlich nur das Individuum. Der Staat hat es zunächst mit den Einzelnen zu thun; er gewährt den Associationen nicht den nothwendigen Spielraum, weil der Absolutismus auf die Dauer nur Individuen gegenüber sich behaupten kann. Die einzelnen Bürger aber stehen im Güterverkehre wiederum bloß als Individuen einander gegenüber. Es liegt auf der Hand, daß ein so stark ausgeprägter Individualismus im Bereich des wirtschaftlichen Lebens, wo das Erwerbsinteresse sich gar zu leicht in Habsucht verwandelt, als verderblichster Egoismus sich geltend machen mußte. Wo immer aber der Egoismus herrscht und völlig frei sich bethätigen kann, wo die im Interesse des Gemeinwohles gezogenen Schranken so unbedeutend und unzureichend sind wie die des römischen Rechtes, da kommt es nothwendig zum Kampf zwischen den widerstreitenden Interessen, und in einem solchen Kampfe siegt der Stärkere. Den wirtschaftlichen Kampf zu verhindern oder wenigstens abzuschwächen, die Schwachen in ihrer ökonomischen Existenz gegen die Uebermacht des Reichthums zu schützen, das hat das römische Recht nicht als seine Aufgabe betrachtet. Der Begriff der

salus publica, des politischen Staatswohles, ist ihm zwar geläufig, aber es fehlt ihm die richtige Erkenntniß des materiellen, bürgerlichen Gemeinwohles des ganzen Volkes als des Zieles der Volkswirtschaft. Es beschränkt die Willkür, doch durchaus nicht in dem Maße, wie ein solches Ziel es erforderte und verdiente. In der l. 4, Dig. de statu homin. 1, 5 heißt es: „Libertas est naturalis facultas eius, quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur.“ Ausgerüstet mit einer bis zur Willkür schrankenlosen Freiheit stand also der Mensch da, und er blieb inmitten der Gesellschaft in diesem Zustande solange, bis Gewalt oder Gesetz ihn bezwangen. Da aber das Gesetz seine Pflicht versäumte und der unberechtigten Willkür im Interesse des Volkswohles genügende Schranken nicht zog, so konnte um so mehr die Gewalt sich Geltung verschaffen. Und sie hat es verstanden, mit dem Besitze zugleich die Grundlage einer gesunden Freiheit und Unabhängigkeit der überwiegenden Mehrzahl des Volkes zu rauben. Der Vertragsverkehr wurde thatsächlich gar oft zu einem einfachen Dictiren des Friedens („pactum“, „pacisci“) seitens des Stärkern an den Schwächern. Ganz besonders gilt dies für den Darlehensverkehr. „Der Zinswucher“, sagt Puchta[1], „spielt eine große Rolle in der politischen Geschichte Roms, und es macht auf unser Gefühl von Anstand und Würde keinen sehr günstigen Eindruck, wenn wir die älteste Aristokratie mit Schuldscheinen und Zinsrechnungen als Offensivwaffen gegen das übrige Volk ausrücken sehen. Eine große Versuchung allerdings lag in der alten Sitte, die das Handelsgewerbe des freigeborenen Bürgers unwürdig hielt; diese Sitte ließ dem Reichen nur die Anlegung der Kapitalien auf Zinsen und in Grundbesitz übrig. Beides wurde so hoch

[1] A. a. O. II, 311.

als möglich getrieben, und im Grunde war das erstere noch das kleinere Uebel." Die älteste Zinsbeschränkung, wahrscheinlich auf $8^1/_3$ Procent, schreibt Tacitus[1] den Zwölf Tafeln zu. Vorher wurde die Höhe der Zinsen durch Uebereinkunft der Vertragschließenden bestimmt. Allein derartige gesetzliche Beschränkungen waren zunächst nur auf die Zinsgeschäfte zwischen römischen Bürgern anwendbar. Sie bezogen sich nicht auf Verträge zwischen Bürgern, Latinen und Peregrinen. Daher war die Umgehung des Gesetzes ein leichtes, indem man sich der Nichtbürger als Mittelspersonen bediente, bis die lex Sempronia von 561 auch die Nichtbürger den römischen Zinsgesetzen unterwarf[2]. Wahrscheinlich fanden ferner die Zinsschranken nur auf Italien Anwendung, und es blieb daher jedem unbenommen, bei einem Darlehen, das in die Provinzen ging, die Zinsforderung beliebig zu erhöhen. So ließ das Gesetz dem Wucher die Wege offen, und wo er sie nicht offen fand, wußte er im geheimen seine verderblichen Absichten zu erreichen. Hatte die lex Licinia von 387 die bestehenden Zinscontracte außer Kraft gestellt, indem sie neben der Abrechnung der schon bezahlten Zinsen vom Kapital ohne Zweifel auch die Tilgung der noch nicht gezahlten aussprach, so hat die lex de fenore des Genucius von 412 den Zinscontract überhaupt verboten. Indessen wie die andern Zinsgesetze ohne dauernden Erfolg. Der Prätor Asellio wurde 665 sogar von den Wucherern ermordet, weil er den Schuldnern einige Erleichterungen verschaffen wollte[3].

[1] Annal. VI, 16: Nam primo duodecim tabulis sanctum, ne quis unciario fenore amplius exerceret, cum antea (*Liv.* II, 23; VI, 14) ex libidine locupletium agitaretur.

[2] Puchta a. a. O. S. 313. *Liv.* XXXV, 7.

[3] *Appian.*, Bell. civ. I, 54 (*Liv.* epit. 74): Cum aere alieno oppressa esset civitas, A. Sempronius Asellio praetor, quoniam secundum debitores ius dicebat, ab iis, qui fenerabantur, in foro occisus est (Val. Max. IX, 7. 4).

Dennoch gewährten die Consuln des Jahres 666 eine Verminderung der Kapitalschuld um 10 % durch die lex Pompeia Cornelia. Die lex Valeria vom Jahre 668 setzte sogar die Schulden auf ein Viertheil herab, verminderte also die Kapitalschuld um 75 %[1]. Durch das prätorische Edict wurden dann wahrscheinlich nach und nach als maximae und legitimae usurae die centesimae (1 % im Monat oder 12 % im Jahre) eingeführt. Justinian behielt für die pecunia traiectitia, das Seedarlehen, wegen des größern Risicos die centesimae bei; im übrigen setzte er den regelmäßigen Zins auf die Hälfte der centesimae, semisses usurae (6 %) oder die trientes (4 % für Darlehen an Bauern) herab. Erst spät wurde das Verbot, Zinseszinsen zu nehmen (anatocismus), erlassen, ein Verbot, welches Justinian beibehielt und verschärfte[2]. — Noch größerer Freiheit als der Darlehensvertrag erfreute sich im römischen Rechte der Kauf. Die objective Gerechtigkeit des Kaufpreises galt nicht als wesentliches Erforderniß, vielmehr blieb es der freien Vereinbarung überlassen, den Preis zu bestimmen. Eine Uebervortheilung des einen Contrahenten durch den andern war vom Standpunkte des Gesetzes aus zulässig[3]. Erst eine Verordnung des Kaisers Diocletian gewährte das Recht, auf Rescission des Kaufes zu klagen, wenn der Preis nicht die Hälfte des wahren Werthes erreichte (laesio ultra dimidium, laesio enormis)[4].

---

[1] *Vell.* II, 23: L. Valerius Flaccus, turpissimae legis auctor, qua creditoribus quadrantem solvi iusserat: cuius facti merita eum poena intra biennium consecuta est.

[2] L. 26, § 1, Dig. de cond. indeb. 12, 6; l. 27, Dig. de re iud. 42, 1; l. 28, Cod. de usur. 4, 32; l. 3, Cod. de usur. rei iud. 7, 54.

[3] L. 16, § 4, Dig. de min. 4, 4; l. 22, § 3; l. 23, locat. 19, 2.

[4] L. 8, Cod. de rescind. vend. 4, 44. Nov. 97, c. 1.

Solange nicht eine derartige enorme Verletzung vorlag, setzte auch das spätere römische Recht der „Verkehrsfreiheit“ keine Schranken [1].

[1] Vgl. Schings, Socialpolitische Abhandlungen (IV und V von Dr. ...r [Aachen 1873]) S. 45 f.: „Für den wirtschaftlichen Verkehr konnte jeder das, was er besaß, Kräfte, Kenntnisse, Vermögen, ganz nach seinem freien Ermessen verwenden, ohne daß er auf jemanden oder auch auf das Gemeinwohl selbst Rücksicht zu nehmen brauchte, so daß er sich lediglich von den Eingebungen seines Privatvortheils leiten zu lassen berechtigt war. Er kann dazu auch diejenige volkswirtschaftliche Thätigkeit wählen, die ihm den meisten persönlichen Vortheil verspricht, ohne daß der Staat befugt ist, ihn in der Wahl der Erwerbsarten oder in der Weise, wie er sie seines größern Vortheils wegen betreibt, zu beschränken. Ob er daher die erwähnte Erwerbsart erlernt hat und versteht oder nicht, ob er Vortheil darin sucht, daß er gut und theuer oder schlecht und wohlfeil producirt, geht den Staat überall nichts an. Es hängt ferner bloß von dem Willen des Producenten ab, welchen Preis er für seine Ware fordern will; er kann alle Umstände, selbst die Unkenntniß oder die augenblickliche Noth des Käufers benutzen, den Preis zu steigern; auch kann er den Verkauf ganz einstellen, wenn die Gewerbs- oder Handelsconjuncturen für später einen höhern Gewinn in Aussicht stellen. — Diese Freiheit gilt nach römischem Rechte für alle Verhältnisse des wirtschaftlichen und socialen Verkehrswesens, und ist daher der (gemiethete) Arbeiter gerade so gut berechtigt, die Arbeit einzustellen, wenn er hoffen kann, dadurch einen höhern Lohn zu erzielen, wie der Unternehmer die Noth oder augenblickliche Verlegenheit des Arbeiters benutzen kann, diesen zur Eingehung eines Contractes zu zwingen, durch den er vielleicht zu Grunde gerichtet wird. — Noch weniger hat der Producent sich darum zu kümmern, wenn vielleicht einer oder mehrere seiner Nebenproducenten durch ihn ruinirt werden. Auf dem wirtschaftlichen Gebiete herrscht der Zustand der absoluten Freiheit; der eine Producent ist hier der wirtschaftliche Feind des andern; daher die Producenten auch im stande sind, durch alle, vom Gesetz nicht ausdrücklich verbotenen Mittel, z. B. Tadeln ihrer Ware, Anlocken ihrer Kundschaft ꝛc., ihre Concurrenten zum Aufgeben des Gewerbes zu zwingen oder sonst wirtschaftlich zu Grunde zu richten.“

Latifundia perdidere Romam, konnte Plinius mit Recht behaupten. Bereitete ja doch gerade die sociale Zerklüftung den politischen Untergang des Staates vor. Aber die Latifundienbildung hatte selbst wieder ihren Grund in dem Mangel an Präventivmaßregeln gegen übermäßige Concentration des Besitzes in der Hand weniger, mit andern Worten: in der Freiwirtschaft[1]. Die alten römischen Patricier und später die Reichen, mochten sie patricischen oder plebejischen Ursprunges sein, verstanden es wohl, die Macht, die im Reichthum liegt, zur wucherischen Ausbeutung des Volkes zu benutzen. Nachträgliche Correcturen, so gewaltthätig sie auch sein mochten, konnten niemals Heilung bringen. War die Schuldenlast zu drückend geworden, dann forderte und erhielt das Volk novas tabulas. Mit einem Schlage wurden alle Schuldner gewissermaßen für insolvent erklärt und von Staatswegen ihre Schuld auf einen Procentsatz der frühern Schuldsumme reducirt. Gewiß eine außerordentliche Maßregel, ein directer Eingriff in das Eigenthum der besitzenden Klasse, zu dem nur die äußerste Noth bestimmen

[1] „Von alters her", sagt Jhering (Geist des römischen Rechtes II [Leipzig 1854], 242 ff.; vgl. auch S. 152), „gab es in den römischen Zuständen einen höchst bedenklichen Punkt; vielleicht läßt er sich gerade als der Todeskeim bezeichnen, an dem Rom später zu Grunde gegangen ist. Es war dies die schadhafte Gestaltung des Systems der Gütervertheilung und Vermögenscirculation. Die Ungleichheit in der Vertheilung der Güter ist das unausbleibliche Resultat des freien Verkehrs, und vermöge der Anziehungskraft, die das größere Vermögen auf das kleinere ausübt, wiederholt sich überall die Erscheinung, daß das Vermögen vorzugsweise zu den Theilen hinströmt, an denen es sich bereits in größern Massen angesammelt hat. In Rom war aber dieser Andrang nach einzelnen Theilen durch eigenthümliche Verhältnisse in ungewöhnlicher Weise gesteigert und umgekehrt das Rückströmen in die entblößten Theile äußerst erschwert." — Vgl. Prof. Dr. Joh. Huber, Der Socialismus. Rückblick auf das Alterthum (München 1895) S. 68 f.

konnte. Aber hiermit wurde nicht die Quelle des Uebels verstopft. Auch mit Getreidespenden an die plebs urbana war immer nur für den Augenblick geholfen, wurde dem Volke Mund und Magen gefüllt, aber nicht der furchtbare Riß beseitigt, der die Gesellschaft jedes Zusammenhanges, aller Kraft beraubte. Rom würde an seinen socialen Gegensätzen schon früher zu Grunde gegangen sein, wenn nicht das antike Völkerrecht den reichen Optimaten in den unterworfenen Völkern ein geduldigeres Object der Ausbeutung geboten und außerdem auch für die weniger Bemittelten, die in den siegreichen Legionen mitgekämpft, bis in die Kaiserzeit eine fortdauernde Neugründung von Bauernhöfen auf erobertem Lande ermöglicht hätte[1]. Hierdurch wurde der Klassenkampf, an dem die griechischen Staaten zu Grunde gingen, für Rom immer wieder in etwa gemildert und für eine Zeitlang auch wohl beseitigt. Indessen gerade die Unterjochung fremder Völker brachte einen neuen Feind, dem der Mittelstand unterliegen mußte — die Sklaven[2].

[1] Allerdings wurde das leicht Erworbene ebenso leicht vergeudet. Speculanten kauften die Güter auf, die zu Latifundien zusammengeschlagen wurden. Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 89.

[2] „Die nöthigen Arbeiter wurden hauptsächlich aus zwei Quellen bezogen, den fortwährenden Kriegen und dem Sklavenhandel. Die Römer hielten immer an der Strenge des alten Kriegsrechtes fest, nach welchem der besiegte Feind mit Gut und Leben dem Sieger verfallen war. Eine Liste der so mit der nationalen Selbständigkeit auch ihrer persönlichen Freiheit beraubten Menschenmassen müßte in vieler Hinsicht lehrreich sein; sie würde mit Hunderttausenden zu rechnen haben. Schon 209, nach der Eroberung Tarents, wurden 30 000 Gefangene verkauft, 207 nach der Schlacht am Metaurus 5400, im Jahre 200 mindestens 15 000 (*Liv.* XXVII, 16; XXVIII, 9; XXXI, 21). Tib. Sempronius Gracchus warf bei seiner Rückkehr aus dem sardinischen Kriege (177), in welchem über 80 000 Menschen getödtet oder gefangen wurden, solche Massen auf den Sklavenmarkt, daß der Preis bedeutend fiel und seitdem das Sprich-

5. Das heidnische Alterthum verachtete die körperliche Arbeit, insbesondere die handwerksmäßigen Verrichtungen, und

---

wort in Schwang kam: ‚Spottbillig wie ein Sarder' (*Aur. Vict.* 57, 2. *Cic.*, Fam. 7, 24, 2. *Fest.* p. 322. *Liv.* XLI, 288). Nach der Besiegung des Perseus wurden in Epirus 70 Städte zerstört und 150 000 Menschen verkauft (*Liv.* XLV, 345. *Plut.*, Aem. Paul. 29). Die lebendige Beute begann ein Hauptfactor zu werden bei jedem neuen Kriege, und die jahrelangen Kämpfe gegen ungefährliche ligurische, illyrische und spanische Stämme sind lediglich Sklavenhetzen. Dem Heere folgte der Sklavenspeculant; der Feldherr war vielleicht, mehr oder weniger offen, selbst ein solcher, und fehlte es an Feinden, so griff man Freunde an unter Mißachtung von Eiden und Staatsverträgen (vgl. z. B. *Liv.* XXXII, 1. 7). Zu solchen Mitteln griff eine Wirtschaft, um das Arbeiterbedürfniß zu befriedigen, welche den Freien, den sie des Besitzes beraubt hatte, zur Unthätigkeit zwang und ihn dafür mit Kornspenden erhalten mußte. Und daneben blühte der Sklavenhandel wie nie. Sklavenschiffe durchkreuzten überall das Mittelmeer; die Hauptzufuhr wurde aus den Ländern Vorderasiens durch Kreter und Kilikier geliefert, welche daneben bald das verwandte Gewerbe des Seeraubs betrieben. Keine bedeutende Stadt, kein nennenswerthes Heiligthum entbehrte des Sklavenmarktes; der Hauptstapelplatz für die Seeräuber war aber das von den Römern gegen Rhodos begünstigte Delos. 10 000 Sklaven wurden hier oft an einem Tage umgesetzt, und von der Raschheit des Geschäftes ging das Sprichwort: ‚Kaufmann, lande an, lad aus, alles ist verkauft.' Die Hauptabnehmer waren hier schon vor der Zerstörung Korinths die Römer (*Strabo* XIV, 668 sq.; cf. X, 468. Die Nachsicht der Aegypter, Rhodier und später der Römer gegen die Seeräuber erklärt sich nur daraus, daß sie ein dringendes Bedürfniß der Kapitalmacht befriedigten). Und doch genügte dies alles noch nicht; in Italien und Sicilien und überall, wohin römische Habsucht gedrungen war, wurden nicht selten freie Leute aufgegriffen, um in dem Dunkel der Arbeitshäuser für immer zu verschwinden. Wahrscheinlich schon in das Jahr 183 fällt das Fabische Gesetz, welches, freilich nur bei Geldstrafe, untersagte, Freie zu Sklaven zu machen, Sklaven zum Entlaufen zu überreden, entlaufene aufzunehmen oder durch Kauf zu erwerben. Die Gefahren dieses Systems liegen auf der Hand. Kurz nachdem der letzte macedonische, achäische und dritte punische Krieg

hielt sie des freien Mannes für unwürdig. Man meinte, sie schädige die geistige sowohl wie die körperliche Entwicklung, zerstöre den Gemeinsinn und die Unabhängigkeit des Charakters, mache unfähig für alles Gute und Schöne, für Krieg und Staatsgeschäfte. Die Arbeiter galten als eine mißachtete und einflußlose Klasse im Staate. So dachte Griechenland, und auch die Römer glaubten, Freimuth und Tugend könne nicht in der Werkstätte wohnen. In der Zeit des Augustus fand ein fein gebildeter Mann[1] die Verachtung der Arbeit so fest von alters her begründet, daß er behaupten konnte, bereits Romulus habe die Handwerker von der Theilnahme am Staate ausgeschlossen. So kannte denn auch die römische geschlossene Hauswirtschaft — der Oikos — fast nur Sklavenarbeit. Durch Sklavenscharen ließ der Oikenherr sein Land bestellen. Sklaven verarbeiteten das Rohproduct, besorgten sogar eventuell als Schiffsbemannung den Warentransport. Sklaven endlich schrieben und dachten für den Herrn. Wie der Oikos Grundbesitz, Fabrikationskapital, Handelskapital und jedesmal als Theil dieses Kapitals Sklavenscharen einschloß, so war auch der eine Oikenherr Grundbesitzer, Fabrikant, Kaufmann, Schiffsreeder und Sklavenbesitzer in einer Person.

Der Sklave besaß nichts, da alles, was derselbe that, erwarb, erzeugte, sogar die Frucht seines Leibes, als Eigen-

---

die Sklavenmassen Italiens um eine starke Anzahl unruhiger Elemente vermehrt hatte, loderte, wie nach dem hannibalischen Kriege, überall die Flamme des Aufruhrs hell empor. Die Bewegung begann nicht in Italien, sondern auf der gesegneten Nachbarinsel Sicilien", wo die Kapitalmacht den Volkswohlstand vollständig zerstört hatte. Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 35 ff. — Vgl. auch John Kells Ingram, Geschichte der Sklaverei und der Hörigkeit. Uebersetzt von Leopold Katscher (Dresden und Leipzig 1895) S. 25 ff.

[1] *Dionys. Hal.* A. R. IX, 25; cf. II, 28. Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 11.

thum dem Herrn zuwuchs. Allerdings gewährte der Oikenherr seinen Sklaven den nothwendigen Unterhalt. Ja als der Sklavenkauf nicht mehr die billige und ausreichende Ergänzung des Sklavenvorrathes bieten konnte, wie zur Zeit der großen Eroberungskriege, und man daher zur Sklavenzüchtung seine Zuflucht nehmen mußte, erweiterte sich dieser „nothwendige Unterhalt" sogar zum Unterhalt für eine Sklavenfamilie. Der römische Possessor wollte jedoch mit diesem Unterhalte die Arbeit durchaus nicht „lohnen". Es handelte sich dabei keineswegs um ein „Entgelt" für geleistetete Arbeit, nicht einmal um eine „Abfindung" des Arbeiters. Von gar keiner andern Absicht geleitet, gewährte vielmehr der Possessor dem Sklaven sein frumentum, als mit der die Hausfrau Oel auf die Lampe gießt, damit sie nicht erlösche[1]. Da nun

[1] „Die Behandlung der Sklaven war die denkbar schlechteste. Wo der Ackerbau noch das Feld behauptet hatte, lebten die armen Knechte unter der Aufsicht eines selbst unfreien Verwalters herdenweise beisammen. Ihre Wohnung bildete die wohlverwahrte Arbeiterkaserne (*Colum.*, De re rustica I, 6, 3; 8, 16; *Diod.* 1, 1. 2, 1, 27), ein halb unterirdisches Gebäude mit vielen schmalen Fenstern, welche so hoch vom Boden angebracht sein mußten, daß sie nicht mit der Hand erreicht werden konnten. Mit Fesseln belastet (daß alle Sklaven gebrandmarkt und die Feldarbeiter auch gefesselt waren, sagt ausdrücklich Diodor und Flor. Vgl. Marquardt V, 1, 186, A. 1153, 191, A. 1183. Mommsen, Röm. Gesch. I, 845), auf Stirn und Gliedern gebrandmarkt, zogen sie am frühesten Morgen zu harter Arbeit aus; es war dafür gesorgt, daß sie bis Sonnenuntergang im Athem gehalten wurden. ‚Der Sklave muß entweder arbeiten oder schlafen', hatte der alte Cato gesagt, der römische Musterwirtschafter dieser Zeit. Kein Ruhe- und Feiertag war den Unglücklichen vergönnt. Was schadete es, wenn bei der ungesunden Wohnung, bei ungenügender Kleidung und Beköstigung ein Dutzend oder mehr aus der Herde zu Grunde gingen? (Waren doch selbst die Stoiker nicht einig darüber, ob es bei einem Schiffbruche vorzuziehen sei, ein theures Pferd oder einen billigen Sklaven zu ver-

der Unterhalt der Sklaven verhältnißmäßig billig war, weit billiger als der Unterhalt eines freien Arbeiters, da ferner die reichen Oikenbesitzer überhaupt billiger produciren konnten als ihre ärmern Mitbürger, so war von vornherein die Herrschaft über den Markt dem Großbesitze gesichert und an das Aufkommen eines Mittelstandes gar nicht zu denken. „Die wohlhabendsten Senatoren besaßen oft Tausende von Sklaven, mit welchen sie meistens sehr ausgedehnte Gewerkanstalten betrieben. So dürftig nämlich die Industrie in Rom von jeher war und immer geblieben ist, nach und nach hatten doch die ärmern Bürger verschiedene Gewerbe gegründet. Sobald nun hier der Betrieb lohnend zu werden versprach, traten auch schon die Reichen mit ihren Kapitalien und Sklaven ausgerüstet in Concurrenz und drückten den armen Bürger in der unbarmherzigsten Weise. Der Druck des Großbetriebes auf den Armen ... herrschte also bereits damals in Rom, wie heute bei uns, durch die im römischen Rechte begründete Gewerbefreiheit und die Macht des Kapitals“ [1], welch letztere durch

lieren. *Cic.*, De off. III, 23, 89. Cf. *Liv.* XLI, 21, 6. ‚Ob der Eigennutz der Herren zu milder Behandlung der Sklaven führt, ist wesentlich dadurch bedingt, zu welchen Kosten man frische Sklaven erhalten kann.‘ Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie I, § 72). Die reich befahrenen Sklavenmärkte boten einen im Verhältniß zu den Kosten einer regelmäßigen Ernährung billigen Ersatz. Die Werkzeuge des Landbaues zerfallen nach der Definition eines studirten römischen Bauern (*Varro*, De re rustica I, 17, 1) in drei Arten: sprachfähige, halbsprachfähige und stumme, d. i. Sklaven, Ochsen und Wagen. Wie einen unbrauchbar gewordenen Pflug verkaufte man den Menschen, wenn er alt oder krank geworden war (*Cato*, De re rustica 2, 7. — *Plut.*, Cat. M. 5. — *Varro* l. c. II, 2, 10. — Roscher a. a. O. II, § 35).“ Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 42 f.

[1] Vgl. Jos. Schings, Das Arbeitsrecht. Socialpolitische Abhandlungen. Nr. IV u. V: Grundbegriff der christlichen Socialordnung von Dr. ...r (Aachen 1873) S. 44. Oft waren es auch Frei-

den Umstand ungeheuer gesteigert wurde, daß der Sklave und damit die Arbeit einen Bestandtheil des Kapitals selbst bildete.

Freiwirtschaft und Sklaverei und die aus denselben erwachsene Geldoligarchie und der Pauperismus hatten die antike Gesellschaft bis auf den Grund erschüttert. Man versuchte zwar noch den drohenden Zusammenbruch fern zu halten durch billige Nahrung und Amüsement für die ausgebeutete Volksmasse[1]. Was hätte man auch Besseres thun können? Denn zu einer wirtschaftlichen Reform fehlte der heidnischen Welt die unentbehrliche moralische Kraft. Ist die materialistische Geschichtsauffassung, die Lehre von der geschichtlichen Tendenz der kapitalistischen Accumulation[2] richtig, muß die einmal fortschreitende Concentration des Kapitals „naturnothwendig" zur größten Concentration im gesellschaftlichen Eigenthum führen, — dann in der That besitzt auch die geschichtliche Entwicklung ihre Wunder. Die Concentration der Kapitalien hatte in Rom eine Ausbildung erlangt, von welcher wir in den heutigen Verhältnissen doch noch sehr weit entfernt sind. Gleichwohl werden die wenigen Usurpatoren[3], die im Besitz des ganzen Reichthums des Landes waren, nicht von der Volksmasse expropriirt. Es ersetzt kein gesellschaftliches Eigenthum die Stelle des Privateigenthums. Nur die bisherige „kapitalistische Hülle" wird zersprengt; es tritt eine allmähliche

---

gelassene, die, unterstützt durch die Geldmittel ihrer frühern Herren, als übermächtige Concurrenten auf solchen Gebieten auftraten, mit denen die Geldaristokratie aus conventioneller Scheu sich offen und direct nicht beschäftigen wollte.

[1] Vgl. Roscher, Ueber Kornhandel und Theuerungspolitik (3. Aufl.) S. 86.

[2] Vgl. Karl Marx, Das Kapital. Kritik der polit. Oekonomie I (2. Aufl., Hamburg 1872), 792 ff.

[3] Zur Zeit des Kaisers Nero gehörte die Hälfte des römischen Afrika nur sechs Herren.

Decentralisation der Production ein, unter Wahrung des individuellen Privateigenthums an den Productionsmitteln und den Früchten der eigenen Arbeit.

c. Wir müssen die Vorsehung bewundern, wenn sie es fügte, daß die Arbeit nicht mit einem Schlage frei wurde. Die Frage nach dem „Antheil der Arbeit am Producte" war in allseitig befriedigender Weise durch den allmählichen Uebergang ir eine neue wirtschaftliche Ordnung bereits gelöst, ehe noch die Menschheit sich dieser Frage bewußt geworden war. Sobald die Großgutswirtschaft um die Mitte der Kaiserzeit anfing, nicht mehr zu rentiren, infolge des Steuerdruckes sowohl, als auch weil die allgemeine Ackerbestellung in Reihen mit Hackbau viele Sklaven erforderte, deren Preis sich aber nach Aufhören der großen Eroberungskriege trotz der stark betriebenen Sklavenzüchtung stets erhöhte — drängte das wirtschaftliche Interesse von selbst dahin, die Latifundienwirtschaft zu beseitigen. Mit der Einführung der breitwürfigen Saat war überdies eine Decentralisation der landwirtschaftlichen Production technisch ermöglicht. Die Latifundien wurden zerschlagen. Auf den Bauernhöfen erscheinen der Colone und die Inquilinen[1], die zwar noch Sklaven, aber keine beweglichen Waren mehr wie früher sind, sondern als hervorragender Theil des bleibenden Gutsinventars mit der Scholle, der sie zugeschrieben (adscriptitii), verkauft und verpfändet werden. Sofort greift denn auch die offenbar ebensosehr unter dem Einflusse des Christenthums wie zum Vortheile des Staates handelnde Gesetzgebung unter Konstantin d. Gr. und seinen Nachfolgern fördernd in diese Entwicklung ein, indem sie der privaten Willkür die engsten Grenzen zieht. Nicht mehr dürfen

[1] Vgl. Rodbertus, Untersuchungen auf dem Gebiete der Nationalökonomie des klassischen Alterthums, in Hildebrands Jahrbüchern II (1864, VII), 206 ff.

die Sklavenfamilien zerrissen, der Colone soll nicht über die Grenzen der Provinz, schließlich nicht einmal vom Gute weg verkauft werden. Colonen und Inquilinen, fast die gesamte ländliche Bevölkerung ist damit an die Scholle gebunden, keine Ware mehr, die nach Willkür von Ort zu Ort verhandelt wird. Der größte Theil der Sklaven besitzt jetzt eine Heimat, die Zusammengehörigkeit der Familie ist gesichert. Die Abgabe an den Grundherrn wird auf die herkömmliche Höhe, den Canon, festgesetzt und darf nicht willkürlich erhöht werden. Nicht nur das Criminalrecht, auch das Civilrecht fängt an, den Sklaven zu schützen, ja schon erkennt die Gesetzgebung im Sklaven den Menschen an, wenn auch nur einen Plebejer. Valentinian und Valens (364 und 365) errichten sogar zum Schutze dieser halb emancipirten Sklaven eine eigene Behörde, ein Analogon zu unsern heutigen Fabrikinspektoren, die sogen. defensores, nur daß diese Einrichtung zu Gunsten der plebs rustica, der ländlichen Arbeiterbevölkerung, eingeführt wurde. Ausdrücklich sagen die Kaiser: „Cum multa studiose pro plebe statuta sunt, nihil providisse nos credidimus, nisi defensores idoneos dederimus.“ [1] Durch Umgestaltung des damaligen Sachenrechtes, durch Einschränkung privater Willkür wurde die volle Freiheit der Personen allmählich vorbereitet. Heute scheint umgekehrt die gesetzlich anerkannte Freiheit der Person und die politische Gleichberechtigung aller eine allmähliche Umgestaltung des Sachen- und Obligationenrechtes, wiederum durch Einschränkung privater Willkür und Selbstsucht, dringend zu fordern und anzubahnen.

Die ganze Entwicklung steht von nun an unter der Herrschaft des Christenthums. Demselben entwachsen die treibenden und leitenden Ideen der folgenden Epoche. „Ein

[1] Cf. l. 26. C. Th. 11, 1.

neues Lebenselement wurde der schwer erkrankten Menschheit durch eine neue Religion eingepflanzt, welche das Herz des Volkes sogleich mit wunderbarer Gewalt ergriff. Ein schärferer Gegensatz kann nicht gedacht werden als der zwischen dem herrschenden Geiste der heidnischen Zeit und den Principien und Ideen dieser neuen Religion, welche darum auch wie ein Fremdling aus einer höhern Welt betrachtet werden mußte. Wenn gegenüber dem ungeheuern sittlichen Verfall, wie wir ihn beim Niedergang des Alterthums gewahren, die Wissenschaft kein Heil- und Rettungsmittel mehr aufbringen konnte, so wurde es jetzt aus einer Berührung des Menschlichen und des Göttlichen gewonnen. Diese neue Religion erklärte alle, den gewaltigen Herrn wie den verachteten Knecht, als Kinder Gottes und als gleich im Reiche der Gnade. Nur eine große Familie unter dem einen göttlichen Vater sollte die Menschheit darstellen und in dieser ihrer Zusammengehörigkeit das Reich Gottes, das Reich der sittlichen Liebesgemeinschaft, erbauen. Wie mußten die Gedrückten und Elenden der Zeit eine solche Botschaft als Evangelium begrüßen! Die Menschheit sollte moralisch umgeschaffen werden. Die knechtende Weltlust sollte mit der Erhebung in die Freiheit des sittlichen Willens, die Selbstsucht und Herrschsucht mit Liebe und gegenseitiger Dienstwilligkeit, die grausame Ausbeutung mit Barmherzigkeit und Mildthätigkeit, die Sklaverei und Menschenentwürdigung mit der Menschenachtung, die ungezügelte Geschlechtslust mit Keuschheit und Entsagung, die Verachtung der Arbeit mit ihrer Ehre vertauscht werden. Das Eigenthum galt von nun an als ein gottverliehenes Geschenk, in welches der Mensch nicht als absoluter Herr, sondern als bloßer Verwalter, und zwar nicht bloß zu eigenem Genuß, sondern auch zur Linderung fremder Noth, zur Bethätigung der Menschenliebe eingesetzt war. ‚Was ihr dem geringsten von euern Brüdern thut,‘ so klang das Mahnwort des Stifters dieser

Religion, ‚das habt ihr mir gethan.‘ Und von den Kindern, an denen so entsetzlich (durch Mord, Aussetzung, Prostitution) gefrevelt wurde, Verachtung und Verführung abwehrend, sagte er: ‚Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf.‘ — Unter einen neuen Gesichtspunkt, unter den eines ethischen Tagewerkes, in dem sich der Mensch den höhern und ewigen Theil seiner Bestimmung erarbeitet und rettet, wurde das irdische Leben gestellt und so eine wunderbare Kraft der Resignation, des Duldens und eines beseligenden Vertrauens, welches über die Leiden der Welt hinaushebt, geschaffen. In diesen Principien und Ideen lag eine neue Aera der Geschichte: ein Staat der Freiheit, gegründet auf die in allen gleiche, aus Gott geborne und zu allem Höchsten berufene Persönlichkeit; eine neue Gründung und Heiligung der Familie, die das Fundament des Staates ist; eine Heiligung des Individuums, als eines Tempels des göttlichen Geistes, vor sich selbst und vor den andern; kurz, eine neue menschliche Gesellschaft, in welcher statt der Selbstsucht das sittliche Gesetz der Liebe herrschen sollte. Keine Macht der Welt vermochte den Siegeszug dieser Ideen durch die Geschichte aufzuhalten.“ [1] —

In der wirtschaftlichen Ordnung herrscht eine ähnliche Continuität der Entwicklung wie auf den andern Gebieten des gesellschaftlichen Lebens, wenn auch der Mißbrauch menschlicher Freiheit Störungen verursachen und neue Ideen neue Ziele schaffen können. Die Feudalverfassung der christlich-germanischen Zeit mit ihrem ritterlichen und bäuerlichen Lehen, ihrer hörigen agricolen Arbeiterbevölkerung, tritt nicht gänz-

[1] Huber, Der Socialismus. Rückblick auf das Alterthum (München 1895) S. 70 f. — Vgl. Ratzinger, Volkswirtschaft (2. Aufl., Freiburg 1895), insbesondere S. 43 ff. 153 ff. 285 ff. 364 ff.

lich unvermittelt in die Geschichte. Das spät-römische Colonat und Inquilinat lieferten die nöthigen Vorbilder. Freilich lassen sich auch Unterschiede zwischen dem römischen Colonat und den feudalen Bildungen des Mittelalters feststellen. Doch wir wollen mit Details der folgenden Darstellung nicht vorgreifen.

§ 2.

Die christlich-germanische Wirtschaftsepoche.

Es ist nicht unsere Absicht, an dieser Stelle eine vollständige Geschichte des wirtschaftlichen Lebens jener Epoche zu schreiben. Bloß um den Nachweis handelt es sich, daß die gebundene Wirtschaftsordnung des Mittelalters die Sicherung der Existenz auf weite Kreise der Bevölkerung ausdehnte, welche die Freiwirtschaft in der antik-heidnischen Epoche der großen Masse des Volkes immer mehr entzogen hatte.

a) Die allmähliche Entwicklung eines wohlhabenden Bauernstandes in Deutschland.

1. Wo und solange ein Land von herumziehenden Hirten und Jägern bewohnt wird, schließt die Bescheidenheit und Gleichartigkeit der Bedürfnisse sowohl wie die Art und Weise des Erwerbes der in reicher Fülle auf ausgedehntem Gebiete, frei von der Natur gebotenen Güter die Nothwendigkeit einer Differenzirung und Individualisirung des Besitzrechtes an Grund und Boden aus. Das ist — wenn man will — die Zeit für ein Gesamteigenthum des Stammes. Kaum aber beginnt die eigentliche Feldarbeit, müssen größere Strecken urbar gemacht, das Ackerland mühsam bestellt werden, um den Bedürfnissen einer seßhaft gewordenen und an Zahl wachsenden Bevölkerung ausreichende Befriedigung zu gewähren, so tritt alsbald an die Stelle des Stammes ein anderes Wirtschafts- und Eigenthumssubject, wenigstens zunächst eine engere Gemeinschaft, die zu einer intensivern Bewirtschaftung besser

geeignet ist[1]. Welchen Weg von da an die Entwicklung im einzelnen nimmt, welche Formen des Besitzes und der Wirtschaft an Stelle der gemeinsamen oder freien, occupatorischen Thätigkeit treten, — das hängt wesentlich ebensosehr von den Eigenthümlichkeiten des besondern Volkscharakters, von religiösen, sittlichen, rechtlichen Anschauungen, endlich von den politischen und socialen Verhältnissen ab, wie von den äußern ökonomischen Bedingungen. Ohne Berücksichtigung der socialen und politischen Anlage der Germanen wird daher ihre ökonomische Entwicklung, insbesondere die eigenartige Gestaltung der deutschen Eigenthumsordnung, ein ungelöstes Räthsel bleiben.

War die Eroberung und Besitznahme eines neuen Territoriums das Werk des gesamten Volksstammes gewesen, so erfolgte die eigentliche dauernde Ansiedlung und Bebauung des Ackerfeldes *familienweise*. Das genossenschaftliche Eigenthumssystem, soweit es unmittelbar nach der festen Ansiedlung noch bestanden haben mag, wurde aber jedenfalls alsbald auf die *Allmende* beschränkt. Im übrigen finden wir Privateigenthum an der Hofstätte und am Acker[2].

Hiermit zugleich bildete sich naturgemäß die *Verschiedenheit* des Besitzes aus. Nicht selten wurde schon in der ersten Zeit einzelnen Dorfgenossen eine ausgedehntere Benutzung der Allmende gestattet, wenn ihr größeres Bedürfniß dies noth-

---

[1] G. L. v. *Maurer*, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland I (Erlangen 1866), 1. 40. 68. — A. *Wagner*, Lehrbuch der politischen Oekonomie I (Leipzig und Heidelberg 1879), 695 ff.

[2] „Man konnte sich eine Mark gar nicht mehr anders vorstellen, als daß die Höfe in ihr in festem Sondereigen standen. Und wenn neue Markanlagen erfolgten, wurde von vornherein der Grund und Boden zu einer zwischen Gesamtrecht und Sonderrecht getheilten Besitzesweise von der Gesamtheit occupirt oder ihr überwiesen." Vgl. Dr. *Otto Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht II (Berlin 1873), 194.

wendig und ihre wirtschaftliche Kraft es möglich machten. Solange die Allmende vieles, ungetheiltes, nicht der Bebauung zugewiesenes Ackerland in sich schloß, mußte ja auch eine derartige größere Inanspruchnahme des Gesamtgutes seitens einzelner offenbar ganz unbedenklich sein. „Denn die Allmende war reich genug, um die Befriedigung der Bedürfnisse eines jeden zu ermöglichen, ohne daß einerseits die Zukunft gefährdet und andererseits die Nutzung des einen durch die Nutzung des andern geschmälert schien. Wer das Wild im Walde erlegt und den Fisch im Strome fängt, wer das Holz mit der Axt fällt und mit seinem Vieh das Gras abweidet, ja wer in Wald oder Sumpf Land rodet und einhegt, scheint die unermeßliche Allmende so wenig zu mindern, als wer Sand vom Berge gräbt oder Wasser aus der Quelle schöpft.“ [1] Allein aus dem anfangs bloß thatsächlichen größern Besitz wurde allmählich zugleich ein rechtlicher Vorzug, indem die Entwicklung, welche aus der Sondernutzung das Sondereigen bildete, auch jenen größern Theil der ursprünglichen Mark umfaßte und so eine Verschiedenheit des Eigenthums bei den Markgenossen begründen mußte. Führte also die Nothwendigkeit einer intensivern Landcultur und das berechtigte Verlangen des Menschen, die Früchte seiner eigenen Arbeit, der dem Acker gewidmeten Sorgfalt, auch selbst und dauernd zu genießen, zum bleibenden exclusiven Privatbesitz der Familie am Grund und Boden, so bildete die Verschiedenheit einerseits der Bedürfnisse, andererseits der wirtschaftlichen Kraft und Fähigkeit die tiefste, natürliche, thatsächliche und rechtliche Grundlage für eine Verschiedenheit des Besitzes.

2. Neben den rein ökonomischen Ursachen waren es aber in Deutschland in ganz hervorragender Weise zugleich auch politische Verhältnisse und sociale Abstufungen, welche die Aus-

[1] Dr. Otto Gierke a. a. O. II, 243 f.

gestaltung der Eigenthumsverhältnisse wesentlich beherrschten, insbesondere Besitzunterschiede herbeiführen mußten [1]. Die alten germanischen Völkerschaften stellen sich in der Geschichte als eine Art Conföderation einzelner Gaugenossenschaften oder Landesgemeinden dar. Der Gau hatte eine republikanische Verfassung. Die freien Germanen erschienen bewaffnet in der Volksversammlung, beriethen gemeinsam alle wichtigen Angelegenheiten, gaben Gesetze, fanden das Recht und wählten ihre Obrigkeiten. Trotz dieses demokratischen und republikanischen Gepräges des öffentlichen Lebens weisen dennoch schon die ältesten Zeiten gewisse aristokratische Elemente auf. Unterschied man ja doch, wie Tacitus berichtet, schon von alters her zwischen den Geschlechtern, aus welchen die Führer des Volkes genommen zu werden pflegten, und den übrigen Gemeinfreien. Die Führung im Kriege aber ermöglichte den Erwerb einer bedeutendern Zahl von Unfreien und Hörigen aus den überwundenen Völkerschaften, welche dann zur Bewirtschaftung eines größern Theiles des gewonnenen Landes verwendet werden konnten. So geschah es, daß einzelne Familien nicht bloß innerhalb der freien Dorfschaften sich allmählich einen größern Theil der Dorfmark als Erbe und Eigen erwarben, sondern manche auch außerhalb der Dorfmark zu beträchtlichem Grundbesitze gelangten. — Solange das freie Occupationsrecht gegenüber einem von dem Stamme gewonnenen Territorium galt, durfte der freie Mann sich ansiedeln, wo er wollte und ein anderer noch nicht sich angesiedelt hatte. Auf diese Weise entstanden seit den ältesten Zeiten neben den freien Dorfschaften, in denen mehrere Familien zu einer Markgenossenschaft sich verbanden, auch freie Einzelhöfe, die von einzelnen Familien bewirtschaftet wurden.

[1] K. Th. v. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode (Leipzig 1879) S. 112.

Manche dieser Einzelhöfe oder Frohnhöfe[1] gewannen eine solche Ausdehnung an Aeckern, Wald und Weide, daß die grundherrliche Familie auf dem ihr zugehörigen Gebiete andere Ansiedlungen zuließ, welche allmählich zu einer vollständigen Markgenossenschaft sich ausgestalteten[2]. Der Grundherr hatte dort seinen Einzelhof mit Acker, Wald und Weide. Ueberdies behielt er das Eigenthum an der Dorfmark. Den Markgenossen war nur die gemeinsame Nutzung an Wald und Weide sowie die Sondernutzung an Theilen des Ackerlandes gewährt. Häufig geschah es, daß dann später der Grundherr von der Dorfmarkgemeinde abgefunden, sein Besitzthum abgemarkt und die Feldgemeinschaft unter den Bauern fortgesetzt wurde. Durch die Abmarkung trat der Frohnhof aus der Gemeinschaft heraus und wurde wieder zu einer selbständigen Hofmark. Die auf diese Weise erlangte wirtschaftliche Ueberlegenheit mußte natürlich zurückwirken auf die Festigung der socialen Stellung des Adels. Weil der Edeling nicht mit eigener Hand den Acker zu bestellen brauchte, fand er Zeit und Möglichkeit, seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten besser auszubilden als die ärmern Freien. Die höhere Ausbildung aber, seine größere Geschicklichkeit in Führung der Waffen und im Kriegswesen sicherten ihm allmählich dauernd eine Führerrolle im Krieg und Frieden. So wurden nach und nach auch die politischen Aemter in den adeligen Familien erblich, die überall in dem Großgrundbesitz ihre festeste Stütze besaßen und bewahrten.

3. Einen sehr großen Einfluß auf die Gestaltung der agrarischen Verhältnisse übte seit Eroberung der römischen Provinzen durch die Germanen das eigenthümliche deutsch-

[1] „Frohnhof" genannt wegen der Unfreien und Hörigen, welche zu Abgaben und Diensten verpflichtet waren.

[2] Wir müssen daher seit den ältesten Zeiten zwischen freien Dorfschaften, grundherrlichen Dorfschaften und Einzelhöfen unterscheiden.

rechtliche Güterverleihungssystem aus. Um dasselbe zu verstehen, müssen wir zwei Hauptgruppen der germanischen Güterverleihung unterscheiden: das Lehenswesen und das Colonat.

Freie Männer schlossen sich von alters her den Fürsten und Königen als „Gefolgsleute" und Kriegsgenossen zur Theilung von Ehre und Beute an. Die Ausrüstung jener comites lag ebenso wie deren Verpflegung ihren Herren ob. Allmählich trat jedoch an Stelle der persönlichen Verpflegung die Verleihung eines Grundstückes als beneficium, feudum, d. i. Soldgut, genannt. Das Lehenswesen entstand somit im fränkischen Reiche durch eine Verschmelzung der Vasallität und des Beneficialwesens. Die Vasallität war ein persönliches Dienstverhältniß. Der Lehensmann galt als zum Kriegsdienst oder andern Diensten verpflichtet, der Lehensherr zum Schutz und Unterhalt seiner Vasallen. Das Beneficialwesen war ein dingliches Rechtsverhältniß, vermöge dessen der Herr ein nutzbares Recht oder ein Grundstück zu lebenslänglichem, unentgeltlichem Gebrauche verlieh. Beide Institute verbinden sich zum Lehensverhältniß, indem der König, der Fürst oder sonstige Adelige ein Beneficium verliehen gegen Leistung des Vasallendienstes. Die Belehnung war somit kein Act reiner Liberalität seitens des Lehensherrn. Die Macht des Belehnten blieb vielmehr auch ein Bestandtheil der Macht des Lehensherrn. Ohne Felonie, d. i. Treubruch, welcher den Verlust des Lehens zur Folge hatte, konnte der Vasall dem Lehensherrn seine Dienste nicht versagen. Vor allem schufen die königlichen Lehen eine feudale Hierarchie, deren ganze Kraft in letzter Instanz ihrem Haupte, dem Könige, zur Verfügung stand. Der siegreiche König galt als der Eigenthümer des eroberten Landes. Er vertheilte dasselbe als Lehen unter seine Getreuen[1], die in gleicher Weise ihre Lehen wieder an ihre Gefolgsleute weiter

[1] Vgl. Paul Roth, Geschichte des Beneficialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert (Erlangen 1850) S. 107 ff.

vertheilten. Durch eine solche Afterbelehnung mit Königslehen oder mit der Verleihung ihrer eigenen Allodialgüter zu Lehen suchte in den spätern Zeiten namentlich der hohe, reichsunmittelbare Adel neben die Hierarchie von Reichslehen eine zweite Hierarchie von Landes- und Privatlehen zu stellen, um sich selbst hierdurch einen starken Rückhalt in den eigenen Vasallen zu sichern.

Ebenso bedeutsam wie das Lehenswesen wurde für die Entwicklung der agrarischen Zustände das bäuerliche Colonat. Es bezeichnet im allgemeinen das Nutzungsrecht eines Bauern an dem Bauerngute, das nicht sein Eigenthum ist. Die ältesten Colonatverhältnisse zur Zeit der Volksrechte (vom 5. bis zum 9. Jahrhundert) bestanden darin, daß Großgrundbesitzer ihre Güter durch Leibeigene oder an die Scholle gebundene Grundhörige bewirtschaften ließen, die dann später den Ertrag ihrer Arbeit für sich bezogen, aber dafür dem Gutsherrn Abgaben und Dienste leisten mußten. Diese Colonen hatten weder ein dingliches Recht am Grundstücke, noch standen sie in einem eigentlichen Obligationsverhältnisse zum Eigenthümer. Sie „saßen" vielmehr „auf Herrengunst". Außer dem hofrechtlichen Besitz unfreier Bauern kamen aber auch damals vertragsmäßige Colonatsverhältnisse freier Bauern vor. Namentlich gab die Kirche den Freien oder Freigelassenen ihre Güter, sei es als beneficia auf Lebenszeit gegen Zehnten, oder in zeitlicher Leihe auf fünf Jahre gegen Abgaben von Naturalien und Dienst.

Colonat und Lehenswesen beherrschen bald die germanische Eigenthumsgestaltung am Grund und Boden und verleihen derselben nunmehr ebenso ihr charakteristisches Gepräge, wie vordem das genossenschaftliche Eigenthum der freien Markgenossen.

4. Wenn man zur Kennzeichnung der agrarischen Verhältnisse im fränkischen Reiche nicht mit Unrecht von einer „Feudalpyramide" spricht, „deren Spitze der Herrscher, deren

breite Grundlage die an die Scholle gebundenen hörigen Bauern waren", so darf man gleichwohl dabei nicht vergessen, daß jenes Feudalsystem denn doch einer gewissen Zeit bedurfte, ehe es die alles beherrschende Stellung erworben hatte, welche es im Deutschen Reiche besaß. Es blieben anfangs nach der Eroberung der römischen Provinzen noch viele freie Bauerngüter bestehen. Neue Dorfschaften sogar bildeten sich mit genossenschaftlichem Besitz der Gemeinden und allodialem Besitz der einzelnen Familien. Auch die Vasallen hatten neben dem Lehen ihr echtes, vollfreies, allodiales Eigen in freien Einzelhöfen und grundherrlichen Dorfschaften. Allein die Macht, welche auf seiten der Großen des Reiches und ihrer Gefolgsleute durch den ausgedehnten Lehensbesitz riesig gewachsen war, mußte dem freien Bauernstande gefährlich werden, sobald es an einer höhern Gewalt gebrach, die ihn hätte schützen können. Dieser Zeitpunkt kam der politischen Verhältnisse wegen schnell. Kaum waren die feindlichen Völkerschaften überwunden, die römischen Provinzen unterjocht, ihr Land ganz oder zum größern Theil unter die Sieger vertheilt, da begann auch ein wildes Streiten und Kämpfen im Innern des neubegründeten Reiches. Die großen Grundbesitzer benutzten die herrschende Rechtsunsicherheit dazu, ihr Allod durch Ankauf oder Gewalt zu vergrößern. Andererseits opferten die hartbedrängten Bauern oft freiwillig ihren Grundbesitz, damit sie größerem Elende entgingen. Um nämlich Schutz zu finden gegen maßlose Bedrückungen und sich der schweren Wehrpflicht zu entziehen, die auf allem freien Eigen lastete und bei den häufigen Fehden dessen Verwahrlosung und Verschuldung bewirken mußte, verstanden sich zahlreiche, bis dahin unabhängige Bauern dazu, ihr freies Eigenthum dem Adel oder der Geistlichkeit zu schenken und dasselbe als Lehen oder Zinsgut von jenen Großgrundbesitzern gegen die Verpflichtung gewisser Abgaben zurückzunehmen. Die Bauern büßten hierbei ihr Eigenthum

und ihre Freiheit ein. Sie waren zu Unter- oder Hintersassen, ganz oder halb hörig geworden. Aber dafür hatte wenigstens der Bauer, was er in jenen schweren Zeiten vor allem suchte, gefunden, in dem Kloster, Bischof oder adeligen Grundherrn einen mächtigen Beschützer gewonnen, welcher allein dem Heerbann mit einer eigens dazu gehaltenen Mannschaft genügte, den Bauer aber zur Bestellung seines Ackers zurücklassen konnte. Ganz besonders häufig wurden derartige Schenkungen an die Kirche gemacht: einerseits, weil der Bauer hier meist eine mildere Behandlung fand und geringere Abgaben zu leisten hatte, andererseits, weil das Kirchengut durch den kirchlichen Bann eine größere Sicherheit besaß als das Eigen des Adels[1].

Es war die Zeit der blutigen Kämpfe der Merowinger und Karolinger, es waren namentlich die unaufhörlichen Feldzüge Karls des Großen, welche auf diese Weise die Zahl der vollberechtigten Grundbesitzer verminderten und die fortschreitende Vereinigung des freien Grundbesitzes in den Händen der geistlichen und weltlichen Großen beförderten. Je schwächer dann später das sinkende Karolingergeschlecht infolge seiner beständigen Theilungen und gegenseitiger Bekämpfung wurde,

[1] Ueber den großen Grundbesitz der Kirche in damaliger Zeit schreibt Dr. E. Jäger (Agrarfrage I, 200 Anm.): „Die Kirche erwarb damals großen Grundbesitz und mußte ihn haben. Vor allem war sie es, die das deutsche Volk vielfach die Urbarmachung des Bodens lehrte, zu welchem Zwecke sie ihn aber erst besitzen mußte. Sie erhielt massenhaft wüstes Land geschenkt, und der Fleiß ihrer Mönche schuf daraus blühende Gefilde, die weithin zu Musterlandwirtschaften wurden. Am Grundeigenthum aber mußte die Kirche festhalten, weil dasselbe in jenen Zeiten die einzige Grundlage der Macht, damit aber auch der Freiheit war. Diese Freiheit aber war wieder die erste Bedingung für die sittigende Wirkung der Kirche und des Christenthums, so daß der große Grundbesitz in jenen wilden Zeiten eine civilisatorische Nothwendigkeit und Wohlthat war."

um so ungehinderter konnte die grundherrliche Aristokratie nach oben und unten hin ihre Herrschaftsgelüste befriedigen. Das Princip, daß der freie Mann über die auf seinem Stücke befindlichen Sachen und Personen eine wahre Herrschaft ausübe, verursachte nicht nur die Hörigkeit der ehemals freien Familien, die ihr Gut freiwillig oder gezwungen an die Grundherren abgetreten, sondern hatte auch sonst noch wichtige politische Folgen, indem es allmählich zu einer großen Unabhängigkeit der Grundherren von der öffentlichen, königlichen Gewalt führte. Wie früher die Markgenossenschaft wenigstens für die Mark- und Feldangelegenheiten ihre besondere Mark- und Feldgerichtsbarkeit besessen, die allerdings der öffentlichen, gaugräflichen Gerichtsbarkeit immer noch untergeordnet war, so strebten nunmehr die Grundherrschaften danach, für ihre ganze, oft weit ausgedehnte Besitzung im Verhältniß zu der Gerichtsbarkeit der königlichen Grafen die vollkommene Immunität zu gewinnen, wobei dann als Norm für die darin wohnenden Personen nicht das Reichsrecht, sondern ein besonderes Hof- und Dienstrecht gelten und die Gerichtsbarkeit nicht mehr von den Gaugrafen, sondern von dem Grundherrn selbst oder dessen Beamten geübt werden sollte. Den größern und mächtigern Grundherren gelang es sogar nicht selten, den schwachen Königen die ganze öffentliche Gewalt für ihr Gebiet abzutrotzen, indem sie die vollen Grafengerechtsame auch über die zwischen ihren Gutsunterthanen wohnenden Reichsfreien, sowie die Freiheit von den öffentlichen Lasten sich als königliches Lehen bezw. Privileg ertheilen ließen und auf diese Weise den Grund zu ihrer spätern Landeshoheit legten.

Eine harte, schwere Zeit war es für den deutschen Bauernstand, der um seiner Existenz und des Lebens willen sich gezwungen sah, seinen Grundbesitz und damit seine Freiheit zu opfern. Allein wie hätte er anders sich retten können? „Als das an den eigenen Fehlern verkommende Königthum ihn nicht

schützte und nicht schützen konnte, was blieb dem bedrängten Bauernstande damals übrig? Vielleicht hätte das Königthum sich mittelst eines Appells an die gemeinen Freien noch retten können — wenn es das Verständniß und die sittliche Kraft dazu besessen hätte. Beides aber fehlte ihm. Den pflichtgemäßen Rechtsschutz konnte es nicht ausüben. Bei der in den Zeitumständen und den landwirtschaftlichen Verhältnissen überhaupt liegenden Vereinzelung des Bauernstandes aber war dieser — gewiß mit äußerstem Widerstreben und unter heftigem Widerstande — schließlich gezwungen, die Waffen zu strecken. Es war dies allerdings eine verhängnißvolle That, ein Act der Verzweiflung; denn der Bauer gab nicht nur seine Freiheit auf, sondern auch die uralte Wehrhaftigkeit des freien Mannes! Des Schutzes halber gab sich der bisher freie Mann in die Abhängigkeit von den Großen, dörferweise wurde er ihnen zins- und frohnpflichtig, damit sie für ihn den Heerbann leisteten, damit sie ihn schützten gegen die blutsaugerischen Beamten eines erlöschenden Königthums und gegen die zahllosen Freibeuter, die von allen Seiten herankamen. Das Beste wäre allerdings der innige Zusammenschluß freier Bauern zu gemeinsamer Abwehr gewesen; allein so weit dachte man damals, im allgemeinen wenigstens, nicht, und wo man daran dachte, war es nicht zu erreichen. So unterwarf man sich den Herren, begab sich des besten Schutzes, der eigenen Wehrhaftigkeit, und war damit auf Jahrhunderte in Abhängigkeit. Aus der uralten freiheitlichen und demokratischen Verfassung der deutschen Stämme, wobei das ganze Volk berieth und alle gleichberechtigt waren (das fränkische März- oder Maifeld), war so mit der Zeit eine aristokratisch-oligarchische geworden. Der Adel herrschte über die Masse seiner frühern Standesgenossen, als seien diese Heloten und er die erobernde Minderheit."[1]

[1] Dr. E. Jäger a. a. O. I, 201 f. Anm.

Dem Beispiele der größern Grundherren des höhern Adels folgten in kleinern Bezirken allmählich die niedern fürstlichen oder königlichen Lehens- oder Gefolgsleute, welche von Adel waren und wegen des Reiterdienstes, den sie meist zu leisten hatten, Ritter genannt wurden. Sie suchten durch Kauf, erzwungene Schenkungen oder durch Zulassung von Ansiedelungen auf ihrem Grund und Boden aus der freien Dorfschaft eine grundherrliche und aus den alten freien Hofbesitzern Hörige und Zins- oder Vogtleute zu machen.

Höchst lehrreich und für die allgemeine Beurtheilung der historischen Entwicklung von Bedeutung ist die hier klar zu Tage tretende Thatsache, wie die ursprüngliche Entstehung und Fortbildung einer neuen Eigenthumsordnung, des Feudalwesens, vorwiegend durch politische Verhältnisse und besondere Rechtsanschauungen bestimmt und beherrscht wird. Durch die Latifundienbildung in der Karolingerzeit gewinnt dann allerdings die feudale Herrschaft in dem Großgrundbesitz als ihrer wirtschaftlichen Unterlage wiederum ein entscheidendes Mittel, um ihre sociale und politische Macht immer fester zu begründen. Die Entwicklung des Feudalwesens bietet jedenfalls einen der interessantesten Belege dafür, wie die Ausbildung der staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung von der Wechselwirkung politischer, socialer, ökonomischer und idealer Ursachen bedingt ist.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts war nach hundertjährigem schmerzlichem Ringen der freie Bauernstand zum größten Theile untergegangen, durch persönlich abhängige Leute verdrängt, die, ihrer Wehrhaftigkeit verlustig, in Hörigkeit versunken, den ehemals eigenen, nun aber in den mächtigern Familien des hohen und niedern Adels gefesteten oder in dem Besitze der Kirche befindlichen Boden bebauen mußten.

Von der Art und Weise, in welcher auf grundherrlichem Boden die Landescultur getrieben wurde, kann man am leichtesten eine Vorstellung gewinnen, wenn man an die Villenanlagen Karls des Großen denkt[1]. In der Mitte der

[1] Vgl. A. Samter, Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung S. 180 ff.

Anlage befand sich der Königshof, von dem aus die in unmittelbarer Nähe liegenden Ländereien durch königliche Ministerialen bestellt wurden. Die Oberaufsicht über das ländliche Gesinde und die Handwerker führte ein vom Könige ernannter Herrschaftsrichter. Allein lange nicht alle zum Königshofe gehörigen Ländereien konnten auf eigene Rechnung und von dem einen Mittelpunkte aus bebaut werden. Vielmehr mußte der größte Theil derselben entweder freien Bauern als Lehen oder Hörigen als Zinsgut überlassen werden. So entstand rings um den Königshof herum eine große Anzahl von Bauernhöfen, welche mit dem Königshofe zusammen die königliche Villa bildeten. Diese Einrichtung fand nun seitens der Grundherren allenthalben Nachahmung. Der Frohnhof, in welchem der Grundherr selbst wohnte, bildete den Mittelpunkt seines Landgebietes. Die zum Frohnhof gehörigen Ländereien wurden für eigene Rechnung der Grundherrschaft bebaut und von einem Vogt verwaltet [1]. Der größte Theil der Ländereien jedoch fand auch hier seine Bestellung durch zins- und frohnpflichtige Colonen. Auf dem Herrenhofe oder in dessen Nähe siedelten sich die zur Bestellung seiner Aecker nothwendigen Arbeitsleute und Colonen an. Außerdem befanden sich dort die Handwerker des Frohnhofes und die Kriegsmannschaft. Die Bergschlösser oder Ritterburgen waren z. B. derartige Frohnhöfe, mit dem Dorfe am Fuße des Berges, um im Falle der Noth den Hörigen, Ministerialen und Dienstmannen Schutz gewähren zu können. Bei ausgedehntem Besitz wurden von einem und demselben Grundherrn verschiedene Herrenhöfe mit je einem oder mehreren Bauerndörfern angelegt, oder man gründete endlich auch grundherrliche

[1] Die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Frohnhof stehenden Ländereien hießen terrae Salicae, Salgüter, Salländer, oder auch Allodien, da sie vollfreies Eigenthum der Grundherren zu sein pflegten.

Dörfer ohne einen eigenen Frohnhof. Schließlich fanden sich in manchen Gegenden ebenfalls zinspflichtige Einzelbauernhöfe [1].

5. Verschiedene Umstände wirkten zusammen, um in der Zeit vom 10.—15. Jahrhundert die Lage des deutschen Bauernstandes wiederum nach und nach zu verbessern, ja sogar zu einer blühenden zu gestalten. Seit dem 10. Jahrhundert gewannen die Städte immer mehr an Bedeutung und Macht. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war die städtische Bürgerschaft schon zu einer selbständigen Körperschaft geworden. Es lag im Interesse der vollen wirtschaftlichen Selbständigkeit, daß innerhalb des städtischen Weichbildes nach Möglichkeit alle für die Befriedigung der Lebensbedürfnisse nothwendigen Mittel producirt würden. Darum suchte die Stadtgemeinde, sei es durch Kauf, Schenkung oder Eroberung, sich in den Besitz größerer Landgebiete zu setzen, ihre Machtsphäre über das eigentliche Stadtgebiet hinaus zu erweitern, als Grundherrin benachbarter kleinerer Städte und Dörfer diesen gegen Dienst und Lieferungen Schutz zu gewähren. Da die Bauern in jenen städtischen Gebieten durchgehends eine bessere Behandlung

[1] Vgl. Maurer, Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung und der öffentlichen Gewalt (München 1854) S. 263 f. 287 f. — Eine vollständige Arrondirung der grundherrlichen Besitzungen scheint jedoch nicht immer oder wenigstens nicht für die Dauer erreicht worden zu sein. Beim Ausgang des Mittelalters bestehen die landesherrlichen, geistlichen und adeligen Besitzungen, wenn sie auch den größten Theil des Grundeigenthums umfassen, „noch keineswegs aus großen, zusammenhängenden Ländereimassen, sondern vorherrschend aus einzelnen Höfen, die in verschiedenen, oft weit voneinander entfernten Dörfern gelegen waren. Geschlossene Dörfer, worin eine Gutsherrschaft im Alleinbesitz des Bodens war, fanden sich nur wenige; in sehr vielen gab es zwei, drei oder vier Grundherren, die von ihren Frohn- oder Herrenhöfen und den diesen untergeordneten Nebenhöfen das Land bewirtschaften ließen." Vgl. Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters I (15. Aufl. 1890), 297.

erfuhren, so geschah es, daß vielfach die Hörigen benachbarter Feudalherren sich als Schutzverwandte oder Beisassen in das städtische Gebiet aufnehmen ließen. Um jener damaligen „Landflucht" abzuhelfen, sahen sich die adeligen Grundherren genöthigt, da Waffengewalt und kaiserliches Verbot nichts fruchteten, die ihnen untergebenen Bauern milder zu behandeln, die Abgaben zu erleichtern und größere Freiheit ihnen zu gewähren. Dazu kamen noch die vielen anderweitigen Auswanderungen deutscher Bauern, welche wiederum eine Verbesserung der Lage der Zurückbleibenden im Interesse der Grundherren selbst bedingten. Schließlich wirkten auch die günstigen Bedingungen, welche den zu Anfang des 13. Jahrhunderts nach Norddeutschland in großer Zahl wandernden niederländischen Bauern gewährt wurden, günstig auf die Gesamtlage des deutschen Bauernstandes zurück.

Die Hauptursache einer allmählichen Besserung der bäuerlichen Verhältnisse muß aber in dem Einfluß der Kirche gesucht werden, die mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht und ihres Ansehens für die Versorgung der Armen, für die Erleichterung der bäuerlichen Lasten und für eine menschenwürdige Behandlung der Hörigen eintrat. Gerade für die Armen waren die Erwerbungen der Kirche von großer Bedeutung. „Denn weil sich darunter nicht nur zusammenhängende Hufen, sondern auch einzelne Stücke Landes befanden, für deren Bebauung die Kirche selbst sorgen mußte, so bekamen viele Besitzlose geliehenen Besitz und dadurch Arbeit und Unterhalt. Auch ausgedehnte kirchliche Güter wurden bei der wachsenden Bevölkerung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einer immer größern Zahl von kleinen Bauern übergeben, von denen dann einer als ‚Träger des Lehens' alle Natural- und Geldpächte zu sammeln, abzuliefern und dafür zu haften hatte." [1]

[1] Janssen a. a. O. I, 298. — Wilh. Arnold, Geschichte des Eigenthums in den deutschen Städten (Basel 1861) S. 57.

Noch tiefgreifender war die Einwirkung der Kirche auf die allmähliche Ueberwindung der Sklaverei und Hörigkeit. Die Sklaverei[1] entstand bei den heidnischen Germanen durch Gefangennahme im Kriege, auch durch Ergebung infolge des Spieles. Sie war weniger hart als in Rom, indem die servi nach Tacitus' Bericht bereits vielfach in einem bäuerlichen Colonatsverhältniß zu ihrem Herrn standen, einen besondern, dem Herrn gehörigen Hof gegen bestimmte Abgaben an Vieh und Producten zu bebauen hatten. Allein die alte germanische Unfreiheit gewährte dennoch dem Herrn ein ziemlich unbeschränktes Verfügungsrecht über die Person des Sklaven und dessen gesamte Habe. Die Kirche wirkte nun vor allem auf die Milderung und allmähliche Beseitigung dieser heidnischen Sklaverei, indem sie die Gleichheit aller Menschen als Ebenbilder Gottes, die Gleichheit der Erlösung durch den Sohn Gottes und die Gleichheit der übernatürlichen Bestimmung der Menschen predigte, und so die Unterschiede der Klassen in höherer religiöser Einheit zu versöhnen suchte[2]. Was in Rom nicht vollständig gelungen war, das hatte die Kirche bereits in der ersten christlich-germanischen Weltmonarchie erreicht. Im Zeitalter der Karolinger war die eigentliche Sklaverei principiell und factisch überwunden[3]. Seit der Völkerwanderung bildete sich neben der alten Sklaverei eine mildere Form der Unfreiheit aus,

---

[1] Vgl. Georg Ludwig v. Maurer, Geschichte der Frohnhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland. 4 Bde. (Erlangen 1862—1863), I, 7 ff.; II, 80. 88 ff. — Arnold a. a. O. S. 32.

[2] E. Jäger, Agrarfrage I, 196.

[3] Vgl. John Kells Ingram, Geschichte der Sklaverei und Hörigkeit. Uebersetzt von L. Katscher (Dresden und Leipzig 1895) S. 50 ff. — Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege (2. Aufl. 1884) S. 225 ff.

welche den Unfreien zwar in die Gewalt, nicht aber seine Person und seine Habe in das Eigenthum des Herrn stellte. Der Herr hatte diesen „Leuten" gegenüber Anspruch auf Dienste oder, wenn der Unfreie als Grundhöriger auf dem Acker des Herrn sich angesiedelt hatte, auf Abgaben und Dienste. So zerfielen die Leute in zwei Klassen: Hofleute und Dienstleute. Zu den letztern gehörten insbesondere auf den Frohnhöfen die Handwerker, Taglöhner und die für die Kriegsführung bestimmten Dienstmannen. Die erstern waren als grundhörige Colonen auf einem Bauerngute ansässig, welches sie für eigene Rechnung gegen Leistung von Frohndiensten und Producten bestellten. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts waren diese Leistungen schon meist rechtlich fixirt, wenn auch nicht selten die Grundherren den Versuch wiederholten, die Hörigen zu größern als den herkömmlichen Leistungen zu zwingen. Wie ehemals die alten Sklaven, so nahm die Kirche nun auch die Hörigen in ihren kräftigen Schutz. Sie strafte denjenigen, welcher einen Hörigen tödtete, wie jeden andern Mörder. Um Lossprechung zu erhalten, mußte der Thäter sieben Jahre lang Buße thun[1]. Die Synode von Worms erneuerte im Jahre 868 die Bestimmung älterer Synoden: „Wenn jemand einen Knecht, der etwas gethan hat, was den Tod verdient, ohne richterlichen Spruch getödtet hat, soll er die Blutschuld durch zweijährige Buße sühnen." Also selbst den schuldigen Unfreien wurde Schutz gegen die Gewaltthätigkeit ihrer Herren gewährt, wie die Auferlegung einer dreijährigen Buße alle gegen den willkürlichen Verkauf außerhalb des Gaues schützen sollte. Ueberdies gab die Kirche das beste Beispiel in der Behandlung der Hörigen. Drei Tage mußten die kirchlichen Leute für ihren Herrn arbeiten,

[1] Den Nachweis s. bei Möhler, Gesammelte Schriften II, 117 ff. — Ratzinger a. a. O. S. 227 f.

die übrigen drei blieben zur freien Arbeit im eigenen Interesse ihnen überlassen. Wie die Kirche ihre Leute milde behandelte, so forderte sie auch von den übrigen Herren Vermeidung jeder Mißhandlung oder Beraubung ersparter Habe. Wer in schwerer Weise dagegen sich verging, der mußte außer zur Uebernahme kirchlicher Bußen auch noch zur Freilassung der Mißhandelten sich verstehen[1]. Mit Erlaubniß seines Herrn konnte der Hörige sogar in den Priesterstand treten und zu den höchsten kirchlichen Aemtern und Würden gelangen. War er gegen den Willen seines Herrn geweiht, dann mußte der Bischof nach dem Canon 40 der Synode von Worms (868) dem Herrn Ersatz leisten, aber der Hörige blieb in seinem Stande. So war bereits im Zeitalter der Karolinger die Hörigkeit in hohem Grade gemildert worden. Allein die Verwilderung und Unsicherheit zu Ausgang des 9. und zu Anfang des 10. Jahrhunderts, welche die oben geschilderte Latifundienbildung ermöglichte und zahllose ehemals freie Männer den Hörigen des Frohnhofes zugesellte, hemmte nicht nur die bis dahin fortschreitende Emancipation der Unfreien, sondern führte vielfach von neuem einen geradezu entwürdigenden und unerträglichen Zustand der Unterdrückung und Ausbeutung herbei. Es muß die höchste Bewunderung hervorrufen, daß die Kirche gleichwohl nicht verzagte, sondern abermals den Kampf für die Freiheit der hart Bedrängten aufnahm und siegreich durchführte[2].

---

[1] Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 464. — Ratzinger a. a. O. S. 228.

[2] Auch Samter (a. a. O. S. 188) erkennt die Verdienste der Kirche hierbei an, indem er schreibt: „Die alten aus der fränkischen Zeit herstammenden Unfreien haben sich größtentheils mit den Hörigen vermengt und vermischt und auf diese Weise zum Stande der Hörigen erhoben. Was aber die Erhebung der Unfreien zu hörigen Leuten vor allem begünstigte, das war der unter dem Einfluß des Christen-

6. Die gelehrten Untersuchungen von Maurer, Mone, Jakob Grimm, Janssen[1] u. a. haben endgiltig klargestellt, daß beim Ausgang des Mittelalters, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eine Leibeigenschaft der Bauern, abgesehen von dem wendischen Hinterpommern, nicht mehr bestand. Die Weisthümer und Hofrechte, welche im 15. Jahrhundert aufgezeichnet wurden, zeigen, daß das gegenseitige Verhältniß von Grundherr und Bauer keineswegs von der Willkür des erstern abhing, sondern eine feste, rechtliche Basis und Gestaltung gefunden hatte. Allerdings war der Bauer grundhöriger Colone, d. h. an die Scholle gebunden. Ohne Erlaubniß des Herrn durfte er das ihm ver-

---

thums und der Kirche milder gewordene Sinn jener Zeiten und die durch die Rechtsbücher verbreitete Ansicht, daß die Unfreiheit der Heiligen Schrift selbst zuwider sei." (So sagt z. B. das schwäbische Landrecht: „Wir haben an der Schrift, daß nieman soll eigen sin", und das Kaiserliche Recht: „Die lude sint Gottes, und der zinß ist des keysers.") „Durch diese veränderte Richtung wurden die einen veranlaßt, ihre unfreien Leute nicht nur einzeln, sondern in ganzen Massen freizulassen, wie dies seit dem 10. bis 15. Jahrhundert von geistlichen und weltlichen Grundherren und von den Königen selbst geschehen ist, während die andern die Freigelassenen irgend einem Heiligen als hörige Zinsleute hinzugeben pflegten. Es erklärt sich hieraus das allmähliche Verschwinden der alten Unfreien seit dem 12. bis 13. Jahrhundert." — Vgl. auch E. Jäger a. a. O. I, 204 Anm. Daß seitens einzelner geistlichen Würdenträger ebenfalls Bedrückung der Bauern stattgefunden, wird unsererseits nicht in Abrede gestellt. Allein principiell wurde ein derartiges Verfahren von der Kirche stets verurtheilt, und auch thatsächlich bildete dasselbe die Ausnahme von der Regel.

[1] G. L. v. Maurer a. a. O., namentlich II, 80 ff.; III, 218 ff. — F. J. Mone in mehreren Aufsätzen der „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins" (Karlsruhe), Bd. II. III. V. VI. X. — J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer (Göttingen 1828); Weisthümer. 6 Bde. (Göttingen 1840—1842. 1863. 1866. 1869). — Janssen a. a. O. I, 299 ff.

liehene Gut nicht verlassen. Aber diese Erlaubniß konnte ihm, wenn er seine rückständigen Zinsen und Leistungen entrichtet hatte und offen, „am hellen Tage", abziehen wollte, nicht nach Belieben verweigert werden. Die Kinder und Angehörigen des Colonen bedurften sogar nicht einmal jener Erlaubniß, um als Dienstboten, Handwerker oder auf andere Weise in fremden Herrschaften, Dörfern und Städten sich niederzulassen[1]. Der Colone saß nicht mehr „auf Herrengunst". Er hatte in der Regel das Gut kraft unwiderruflicher Erbverleihung. Das Erbmeierrecht aber befugte den Erbzinsmann zur Benutzung, Verpachtung und Afterverleihung. Bei seinem Tode ging dasselbe auf einen seiner Söhne über, meist auf den ältesten, in Ermanglung von männlichen Erben aber auf die älteste Tochter. Auch bei Lebzeiten des Colonen hatte dessen nächster Erbe ein Beispruchsrecht. Ohne seine Einwilligung konnte keine Veräußerung oder größere Belastung des Gutes stattfinden. Es mag zugegeben werden, daß jenes ausschließliche Erbrecht des Erstgebornen im Interesse der Grundherrschaft lag, damit diese die Gutsabgaben nicht von vielen Erben, sondern stets nur von einem Hofbesitzer einzutreiben habe. Andererseits läßt sich aber doch auch nicht bestreiten, daß der Bauernstand von dem Grundsatz der Untheilbarkeit des Gutes große Vortheile hatte, indem dadurch der Zersplitterung des Besitzes bei der Vererbung entgegengewirkt und so für die Erhaltung eines kräftigen Bauernstandes gesorgt wurde. Die Erbverleihung hatte nicht bloß für den landwirtschaftlichen Betrieb die Bedeutung, daß ein lebhaftes Interesse des Erbpächters an der guten Bestellung und Verbesserung seines Gutes geweckt wurde, sie zeigt und erklärt auch, wie die ur-

[1] Janssen a. a. O. S. 302, mit Verweisung auf Maurer, Frohnhöfe III, 128 ff. 134 ff. — Grimm, Weisthümer I, 219. 225. 248; II, 292. 558.

sprüngliche Nutzungsbefugniß des grundhörigen Bauern immer mehr zu einem wahren Miteigenthum am Grund und Boden geworden ist. Daß die Colonatsgüter nicht als volles Eigenthum der Grundherren angesehen wurden, dafür zeugt, wie Janssen[1] hervorhebt, der Umstand, daß von den Colonatsgütern Steuern an die öffentliche Gewalt gegeben werden mußten, während die geistlichen und weltlichen Grundherren für ihre eigenen, vollfreien Güter steuerfrei waren. Hätte die Gesetzgebung die zum Lehen oder Colonat verliehenen Güter als reines, freies Eigenthum der Grundherren betrachtet, dann würde diese Steuerentrichtung von den bäuerlichen Gütern der Zinsleute nicht stattgefunden haben. Die Gebundenheit des grundherrlichen Eigenthums durch das dingliche Recht der Colonen war somit in die Rechtsüberzeugung des Volkes übergegangen und hatte in der Gesetzgebung den entsprechenden Ausdruck gefunden. Janssen steht darum nicht an, zu behaupten, daß „beim Ausgang des Mittelalters das Eigenthum an dem größten Theile von Grund und Boden (seinem wichtigsten, sachlichen Inhalte nach) sich nicht mehr in der Hand der Grundherren, sondern in der Hand der damit Beliehenen befand und der Herr selbst nur mehr ein Dienst- und Zinsrecht besaß. Die Güter der Grundhörigen waren demnach, so gut wie die freibäuerlichen, selbstständige Besitzungen“[2]. Auch die Abgaben der Colonen waren keineswegs übermäßige, ja unvergleichlich geringer, als ein heutiger Pächter zu leisten hat. Sie bestanden in niedrigen Pachtzinsen, meist Naturallieferungen, und in persönlichen Diensten und Frohnden. Beim Tode eines Colonen mußte dann noch eine außerordentliche Gabe von dem Erben ent-

[1] A. a. O. S. 300. — Sommer, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bauern im Herzogthum Westfalen (Hamm 1823) S. 94 ff. 235.

[2] Janssen a. a. O. S. 299.

richtet werden, sei es ein Stück Vieh, ein Kleid oder ein Todfallgeld. Wurden die Abgaben nicht zur rechten Zeit entrichtet, so konnte der Colone bestraft werden. Doch sollte man „bey allem nit leichtfertig zu Werke gehen, sondern soll dem Seumigen Zeit lassen und nit zu hart bestraffen; und wenn er arm ist, Barmherzigkeit mit ihm üben, ußgenommen die eigentlich Schultbaren, die ir Sach versümen und widerspenstig sint“ [1]. Der Frohndienst, welcher in früherer Zeit hart auf dem Bauern gelastet, war allmählich leichter geworden. In der Regel wurde die Frohnzeit auf zwei Tage, oder gar auf einen Tag und eine Nacht beschränkt. Während der Dauer des Frohndienstes erhielten die Hörigen von dem Grundherrn den Unterhalt. Die Kost aber war sehr gut und wurde ihnen wie auch den landwirtschaftlichen Taglöhnern und sonstigen Dienstleuten in reichlichem Maße geboten [2].

Das Feudalsystem mit seiner Grundherrlichkeit der Lehens- und Frohnherren mußte den Fortbestand der alten Feld- und Markgenossenschaften, welche die vielfache Zersplitterung der ursprünglich weit ausgedehnten gemeinen Mark bereits in frühern Zeiten geschwächt hatte, natürlicherweise sehr gefährden. Doch wäre die Annahme unrichtig, daß mit der Erwerbung der Grundherrlichkeit über das ganze Gebiet einer ehemals freien Feld- und Markgenossenschaft diese alsbald ein jähes Ende gefunden hätte. Im Gegentheil blieb dieselbe, wenn auch in anderer Form, fortbestehen. Der Grundherr war jetzt der Obereigenthümer aller ehemals der Genossenschaft gehörigen Waldungen, Weiden, Wasser und Wege geworden. Die freie

[1] Vgl. Janssen a. a. O. S. 303 ff. Namentlich wird dort der quellenmäßige Beweis erbracht, wie auch rücksichtlich der Abgabenforderung der Bauer seinem Guts- und Dienstherrn gegenüber keineswegs „rechtlos gegenüberstand und sein Verhältniß zu diesem kein unwürdiges und erdrückendes war“ (S. 307).

[2] Interessante Details bei Janssen a. a. O. S. 303 ff.

Feldgenossenschaft wurde zu einer abhängigen Hofgenossenschaft, die in der Benutzung der Allmende von den Beamten der Grundherrschaft beaufsichtigt wurde und dieser zuweilen eine kleine Vergütung für das Nutzungsrecht zu entrichten hatte. Aber die Allmende bestand doch noch und bot nicht nur den wohlhabenden Bauern in mannigfacher Hinsicht eine willkommene Beigabe und wirtschaftliche Erleichterung, sondern diente auch den ärmern Beisassen zur Linderung ihrer Noth und zum Schutz gegen das äußerste Elend. Sie bezogen aus der Allmende ihr Brenn- und Bauholz, erhielten kleinere Stücke Land zum Anbau und zur Benutzung überwiesen und durften eine Ziege, ein Schwein oder ihr sonstiges Nothvieh auf die Gemeindewiese treiben[1]. Mancherorts gelang es sogar der alten Markgenossenschaft, eine größere Unabhängigkeit zu wahren und hierdurch, wie z. B. in einzelnen Kantonen der Schweiz, wo die Grundherrlichkeit überhaupt beseitigt wurde, eine neue Blüthezeit der freien Dorfschaft vorzubereiten.

Wenn man alle diese verschiedenen Momente zusammenfaßt, dann wird man das Urtheil verstehen, welches Grimm über die Lage des spätmittelalterlichen deutschen Bauernstandes gefällt hat. „Ich glaube," sagt er, „die Hörigkeit und Knechtschaft der Vergangenheit war in vielem leichter und liebreicher als das gedrückte Dasein unserer Bauern und Fabriktaglöhner. In den alten Dienstleistungen war überhaupt mehr Naturleben. . . . Die Lasten der heutigen Bauern haben darum schon einen schwerern Charakter, weil sie auf ein engeres, einförmiges Ziel gerichtet, Mittel und Wege dazu oft den Geschäften des Landmannes unangemessen sind."[2]

Neben der Erbleihe, dem Bauerlehen, finden wir zur Zeit der Rechtsbücher auch die „einfache bäuerliche Leihe",

[1] Maurer, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland I (Erlangen 1866), 228 ff.

[2] Rechtsalterthümer S. XVI u. 395.

welche ein kündbares Nutzungsrecht gegen jährlichen Zins (Zins- oder Pachtbauern) oder gegen landwirtschaftliche Dienste (Dienstbauern) gewährte. Der Pachtzins war mäßig, auch darum leicht, weil er meist in Erzeugnissen des Bodens entrichtet werden durfte. Vielfach hatten die freien Pächter auf kirchlichen oder andern grundherrlichen Besitzungen die dritte Garbe zu entrichten, indem die erste für die Bewirtschaftungskosten berechnet, die zwei andern als Reinertrag zwischen ihnen und dem Pachtherrn getheilt wurden[1]. Und wenn auch die eigentliche Masse der agrarischen Bevölkerung aus Colonen und Hofhörigen bestand, so findet sich schließlich am Ausgange des Mittelalters eine noch immerhin zahlreiche freie Bauernschaft, welche auf eigenem Hofe außerhalb der grundherrlichen Dorfschaft oder auch inmitten derselben wohnte. Am meisten vertreten ist dieselbe in Schwaben, Franken, den Rheinlanden, Westfalen, in Tirol, der Schweiz, Lauenburg, Friesland und einem Theile von Schleswig-Holstein, bei den Ditmarsen, d. i. den deutschen Marschen.

7. Von größter Bedeutung für die bäuerlichen Verhältnisse ist jeder Zeit und überall die Familien- und Erbrechtsordnung.

Das älteste deutsche Recht scheint vielfach nur ein gleiches Erbrecht der Kinder und demzufolge allein das System der freien Theilbarkeit des Grundeigenthums gekannt zu haben. Der Wohlstand der Familie blieb dabei gesichert, solange die gemeine Mark noch sehr umfangreich und der Erwerb neuen Eigenthums aus derselben möglich war. Später jedoch steht für einen großen Theil Deutschlands das System des geschlossenen Bauernhofes im Vordergrunde. In den fruchtbaren Rheinlanden wird die Theilbarkeit der Grundstücke beibehalten. Nicht

[1] Mißernte befreite entsprechend von dem Pachtzins, wie auch unverschuldete Rückstände straflos blieben.

bloß wurde hier das väterliche Erbe unter die Kinder getheilt, sondern es konnte auch durch Verkauf der Hof zerstückelt werden. Daneben fanden sich jedoch ebenfalls hier geschlossene, untheilbare Güter[1]. Wo der Grundsatz der „Untheilbarkeit des Eigen" gilt, da wird das Gut vom ältesten, zuweilen vom jüngsten Sohne geerbt. Die übrigen Geschwister blieben entweder als bevorzugte, nicht zu entfernende Dienstboten auf dem väterlichen Hofe, oder sie suchten, mit einer Abfindungssumme ausgestattet, anderwärts, in Handwerk oder Dienst, ihr Fortkommen. Der deutschen Rechtsgewohnheit gemäß erscheint der Besitzer des Hofes so vielfach durch die Familie in seiner Dispositionsbefugniß beschränkt, daß eher die Familie denn der individuelle Inhaber als rechtlicher Träger des Grundeigenthumsrechts sich darstellt. Die Erklärung hierfür darf nicht bloß in dem Verlangen, der Familie ihren Wohlstand zu erhalten, auch nicht lediglich in dem Umstande, daß bei dem Uebergang zur Seßhaftigkeit die Ansiedelung der germanischen Stämme etwa familienweise erfolgte, sondern muß ganz besonders in der dem germanischen und christlichen Rechte eigenthümlichen tiefern Erfassung und Geltendmachung des Familienzusammenhanges, der Einheit der Familie, gesucht werden.

Indem das deutsche Familienrecht die Idee der Blutsgemeinschaft und Verwandtschaft zum leitenden Princip wählt, schließt es ein enges, sittliches Band über die augenblicklich dem gemeinsamen pater familias rechtlich Unterworfenen hinaus um die Gesamtheit der Blutsverwandten. Eltern oder „Ahnen", Descendenten oder „Erben", die Collateralen oder „Magen" („Spindel"- oder „Spillmagen" von mütterlicher Seite, „Schwertmagen" von väterlicher Seite), sie alle bilden

[1] A. Lette und L. v. Rönne, Die Landesculturgesetzgebung des preußischen Staates I (Berlin 1853), LIX.

den einen „Leib" der Familie. Im Kopfe dieses symbolischen Körpers stehen die Stammeltern, im Busen die Descendenten, von Gelenk zu Gelenk die Seitenverwandten, vom Schultergelenk an. Da man sieben Gelenke zählte, endigte die Verwandtschaft nach germanischer Auffassung im siebenten Grade, mit dem sogen. „Nagelmagen". Den eigentlichen Kern der Familie bildet der Mannesstamm, die Agnaten (masculi per masculos descendentes). An sie reihen sich die Frauen und die übrigen Cognaten. Der Grund für den engern Zusammenhang des Mannesstammes, insbesondere für seine Bevorzugung bei der Erbfolge, muß zum Theil in der Vorstellung gesucht werden, daß der Besitz des Familienstammgutes ursprünglich zum persönlichen Kriegsdienst, zum Heerbann verpflichtete, von welchem die Töchter natürlich ausgeschlossen waren. Abgesehen von dem ererbten Familiengute, rücksichtlich der etwa dazu erworbenen Grundstücke wurde auch den Töchtern ein Erbrecht zugestanden, ja sogar hinsichtlich der Mobiliarnachlassenschaft, soweit nicht für das Stammgut nothwendige Inventarstücke (Vieh, Hauseinrichtung, Betriebswerkzeuge) dieselbe bildeten, vielfach ein Vorzug vor den Agnaten gewährt. An die Verwandtschaft, die Zusammengehörigkeit zu einer „Sippe", schließen sich von alters her die weitgehendsten Rechte und Pflichten, so der gegenseitige Schutz, Eideshilfe in Rechtsstreitigkeiten und Kampfeshilfe in der Fehde, vormundschaftliche Beziehungen und Pflichten u. s. w. Auch die Blutrache gehört hierhin; dieselbe erlosch jedoch, nachdem das Christenthum sich vollauf des germanischen Geistes bemächtigt hatte.

Von besonderem Interesse sind für uns an dieser Stelle die vermögensrechtlichen Beschränkungen, welche der Inhaber des Familienstammgutes im Interesse der Familie sich gefallen lassen mußte. Nach deutschem Rechte wird, wie gesagt, nicht so sehr der gegenwärtige Inhaber des liegenden Gutes, sondern die Familie selbst als der wahre Eigenthümer

behandelt. Jener besitzt das Gut für die Familie und verwirkt es an dieselbe, sobald er es ihr zu entfremden sucht. An der Hand dieses Princips allein erklären sich in befriedigender Weise die positiven Bestimmungen der deutschen Gewohnheit, derzufolge der zeitige Inhaber des immobilen Familien-Erbgutes in seinen Verfügungen über dasselbe wesentlich durch die Rechte der übrigen Familienglieder beschränkt wird. Letztern steht außer dem „Fall"- oder „Anfallsrechte", d. h. dem Rechte des unmittelbaren (ipso iure) Ergriffenwerdens von der eröffneten Erbschaft, schon bei Lebzeiten des eventuellen Erblassers die „Wart" oder das sogen. „Warterecht" zu, d. h. die gewisse, durch Verfügungen des zeitigen Inhabers nicht zerstörbare Erbhoffnung, die nur durch Unwürdigkeitsgründe, wie sie vom Herkommen bestimmt waren, aufgehoben werden konnte. Man unterschied bei dieser Anwartschaft der Familie zwischen dem „Beispruchsrechte" des „nächsten Erben" und dem „Näherrechte" bezw. dem „Retract" der übrigen Familienglieder. Ohne „Beispruch", d. h. ohne Einwilligung des „Anerben", d. i. des zur Zeit der Veräußerung zunächst Berufenen, ist jede Veräußerung für ihn ungiltig. Er konnte das veräußerte Object von jedem Dritten zurückfordern, „erwinden", mit der Wirkung, daß der unbefugt Veräußernde sogar sein Recht an den das Gut „revocirenden" nächsten Erben verlor. Den übrigen Familiengliedern stand zugleich regelmäßig ein Näherrecht zu. Dasselbe charakterisirt sich dem mit Zustimmung des nächsten Erben oder im Falle „echter Noth" berechtigt Veräußernden gegenüber als Vorkaufsrecht bei gleichem Kaufpreise, welcher ihm von dem dritten Käufer geboten war. Darum sagte ein altfriesisches Sprichwort: „wer lande wil sellen, der schall lude bellen", d. h. wer Land zum Verkauf will stellen, der soll die Familienglieder zur Veräußerung herbeirufen, damit sie, wenn sie wollen, von ihrem Vorkaufsrechte Gebrauch machen

können. Gegenüber dem Käufer aber erscheint dieses Näherrecht der Familienglieder als sogen. „Retract", d. h. als Rückkaufsrecht gegen Erstattung des Kaufpreises[1]. Ebenfalls bezüglich der Mobilien, der „fahrenden Habe" oder „Fahrniß", war die freie Verfügung mannigfach beschränkt. Vor allem blieb das nothwendige lebende und todte Inventar des Familienstammgutes der freien Veräußerung ebenso entzogen wie das Gut selbst. Im übrigen durfte der zeitige Inhaber des Familiengutes über die Fahrniß frei verfügen, solange er gesunden Geistes und Leibes war. Es entsprach der natürlichen Derbheit der deutschen Auffassung, daß man in zweifelhaften Fällen erst aus einer Prüfung der Körperkraft auf die vorhandenen geistigen Kräfte schloß. So bestimmt der Sachsenspiegel rücksichtlich der „Kraftprobe" des

[1] Das altgermanische Stammgutsystem hat sich insbesondere bei den Familien des hohen Adels kraft autonomer Familienstatuten (Privatfürstenrecht), bei dem niedern Adel mehr oder minder in der Form von Familienfideicommissen kraft nichtautonomer Stiftungen erhalten.

Es können in Deutschland heute drei verschiedene Agrarverfassungen unterschieden werden:

1. Das Rittergut, d. h. der geschlossene Großgrundbesitz. Er beherrscht vorzugsweise die altslavischen Gebiete rechts von der Elbe, die erst im Mittelalter dem Christenthum und Deutschthum erschlossen wurden.

2. Das System des Anerben-Rechtes oder des geschlossenen Bauernhofes mit festem Hofgut. Dasselbe findet sich namentlich bei den friesischen, sächsischen und bayrischen Stämmen.

3. Das System der gleichmäßigen Theilung in den Gebieten der fränkischen und alemannischen Stämme.

„Es bestimmt somit (immer im allgemeinen gesprochen) im Nordosten der große Grundbesitz, im Südwesten der Kleinbesitz den Charakter der Gegend und Landwirtschaft. Zwischen diesen beiden Extremen erstreckt sich das Gebiet des eigentlichen Bauerngutes oder Bauernhofes, besonders breit ausgedehnt im Nordwesten und Südosten" (E. Jäger a. a. O. III [Berlin 1888], 37 ff.).

Ritters: „Alle fahrende Habe vergibt der Mann ohne Erlaubniß der Erben, alldieweil er so kräftig ist, daß er mit einem Schwerte umgürtet und mit einem Schilde von einem Stein oder Stock, eine Elle hoch, ohne eines Mannes Hilfe auf ein Roß steigen kann, wenn man ihm das Roß und den Steigbügel hält."

Von höchster Bedeutung war der Ausschluß der freien Verschuldbarkeit. Die Erhaltung des Hofes in betriebsfähigem Zustande wurde durch ein Einspruchsrecht des nächsten Erben gegen Verschuldung des Familiengutes gesichert, wie andererseits eine hypothekarische Ueberlastung desselben schon durch die alleinige Haftbarkeit der Mobilien, wenigstens dem Sachsenspiegel zufolge, ausgeschlossen blieb: „Wer das Erbe nimmt, der soll des Verstorbenen Schulden bezahlen, soweit das Erbe an fahrender Habe zureicht."[1] „Auch hier tritt wieder", wie Eugen Jäger hervorhebt, „die segensreiche Wirksamkeit der volkswirtschaftlichen Gesetzgebung der Kirche hervor. Sie verbot den Zins in seiner kapitalistischen Form, d. h. unter Vorbehalt der Zurückzahlung des Kapitals. Die Folge war der Rentenkauf, wobei man das Kapital für immer hingab, aber sich eine ewige Rente davon vorbehielt, also eine Rente kaufte, die meist 5 % vom Kapital betrug. Die Landwirtschaft, die ohne Kapital sich nicht aufschwingen kann, erhielt dadurch, besonders in den bessern Jahrhunderten des deutschen Mittelalters, eine Menge Gelder, die sie bloß zu verzinsen, aber nicht zurückzuerstatten brauchte. Auf diese Weise konnte sie sich zu hoher Blüthe entwickeln. Man hatte damals noch keine Maschinen und keinen künstlichen Dünger, keine Kenntniß der Chemie und keine landwirtschaftlichen Musterschulen; dennoch aber befand sich die damalige deutsche Landwirtschaft infolge dieser gesunden Creditorganisation und der Ehre,

[1] Sachsenspiegel I, A. 6.

deren sich die Arbeit damals erfreute, auf einer Höhe, welche, relativ betrachtet, die in der Gegenwart weit überragt." [1] —

8. Das Feudalsystem hat seine begeisterten Bewunderer und seine schärfsten Tadler gefunden. Auf beiden Seiten jedoch zeigt die Beurtheilung eine gewisse Einseitigkeit. Nein, das Feudalsystem ist nicht das Ideal einer richtigen oder gar vollendeten Wirtschaftsordnung. Aber es ist die den Zeitverhältnissen entsprechende, durch sie bedingte Verwirklichung einer Idee von höchster Bedeutung, eines Grundsatzes, welcher das Fundament jeder gesunden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu allen Zeiten war und für alle Zeiten bleiben wird, des Grundsatzes, daß Ordnung, gesellschaftliches Glück und ausreichende materielle Versorgung für alle nur aus der Bindung der menschlichen, individuellen Willkür, aus ihrer Unterordnung unter das Gesamtinteresse erstehen kann.

Man faßt den Begriff „Feudalsystem" entweder im engsten und eigentlichen Sinne als gleichbedeutend mit dem Lehenswesen, oder die

---

[1] E. Jäger a. a. O. I, 207 Anm.; ebd. II (Berlin 1884), 270 ff. — Neumann, Geschichte des Wuchers in Deutschland. Halle 1865. — Während das Mittelalter mit aller Entschiedenheit den Darlehenszins (usura) verurtheilte, ließ man unbedenklich die Entrichtung einer Rente (census) für eine auf ein Grundstück hingegebene Geldsumme zu. Der Rentenvertrag stellte sich nämlich als Kauf dar; man kaufte durch das hingegebene Geld das Recht, Renten, d. i. Fungibilien, periodisch als Gegenleistung für das überlassene Vermögensstück zu empfangen. War die Rente eine Geldrente, so glich äußerlich der Rentenkauf sehr dem Darlehen; dennoch hatte der Rentenzahler nicht die Verpflichtung zur Rückzahlung des Kapitals, was zum Wesen des Darlehens gehört. War die Rente ablösbar, so erschien der Rentenkauf als Verkauf auf Wiederkauf. Nachdem die Rente später auch auf seiten des Rentenkäufers kündbar geworden, näherte sie sich mehr und mehr dem verzinslichen Darlehen, zu dessen Verdeckung man sie mißbrauchte. Der Rentenkauf in seiner gesunden Form war eine der Natur des landwirtschaftlichen Betriebes entsprechende Grundverschuldung.

„Feudalität" bezeichnet in einem weitern Sinne sowohl das Verhältniß zwischen Lehensherrn und Vasallen wie zwischen Grundherrn und Colonen. Endlich im weitesten Sinne versteht man nicht selten unter dem „Feudalsystem" den Inbegriff all der verschiedenen Rechtsformen, durch welche zur Zeit des Mittelalters Grundeigenthümer und Grundbesitzer in ihrer Verfügungsfreiheit, sei es durch gegenseitige Pflichten, sei es im Interesse der Gesamtheit, gebunden waren, kurz: die mittelalterliche, gebundene Wirtschaftsordnung, soweit dieselbe am Grund und Boden zur Geltung kam. In diesem weitesten und analogen Sinne möchten wir an dieser Stelle Wort und Begriff „Feudalsystem" verstanden wissen. Was insbesondere die grundhörigen Colonen betrifft, um noch einmal darauf zurückzukommen, so war ja ihre Lage zu Anfang sowohl als auch theilweise in den spätern Zeiten im Widerspruche mit der natürlichen Würde des Menschen. Durch Noth gedrängt oder durch Gewalt bezwungen, hatte der ehemals freie Bauer sein Erbgut opfern müssen. Ehre und Freiheit, Waffenrecht und politisches Vollbürgerthum galten aber, wie gesagt, nach germanischer Auffassung als unzertrennlich mit selbsteigenem Grundbesitz verbunden. So war es also in der That eine schmerzliche Einbuße an Freiheit, Ehre und Menschenwürde, gewissermaßen eine capitis deminutio gewesen, als die kleinern, freien Grundeigenthümer den mächtigern Grundherren, den königlichen Lehens- und Gefolgsleuten, welche gegen die Verpflichtung besonderer Treue und Dienstleistung neben eigenem Besitz auch weit ausgedehnte Gebiete als Lehen innehatten, ihr Eigenthum übertrugen, um es von diesen gegen Frohn- und Zinspflicht zurückzuerhalten. Andererseits ist die Zeit des Feudalsystems nicht so dunkel, wie eine einseitige und unaufrichtige Geschichtschreibung sie zu schildern beliebt. Die Unabhängigkeit bedeutete in jenen Zeiten für den geringen Mann so viel wie Hilflosigkeit, während der selbstgewählte Schutzherr den für sich allein ohnmächtigen Bauern sogar gegen die Willkür königlicher Beamten wirksam zu schützen vermochte. Ueberdies wurden unter dem Einflusse der christlichen Kirche die Härten der Abhängigkeit immer mehr gemildert, die Leistungen nach Art und Maß genauer abgegrenzt, die rein persönlichen und die Familienverhältnisse der Willkür der Grundherren völlig entzogen[1]. Beeinträchtigungen und Rechtsverletzungen seitens

[1] W. Hohoff hat sich die dankenswerthe Mühe genommen, eine Anzahl gewichtiger Zeugnisse hierfür zusammenzustellen, die in Ober-

der Grundherren blieben allerdings für den einzelnen Fall ebensowenig ausgeschlossen wie der Trotz und der Uebermuth der Colonen,

---

dörffers Correspondenz veröffentlicht wurden: Die oft behauptete Unwahrheit von der Knechtung der Bauern durch die Geistlichkeit und durch die Klöster läßt sich am wirksamsten widerlegen durch protestantische oder liberale Autoren. Wenn diese gegentheilige Zeugnisse ablegen, dann geschieht es gewiß nicht aus Liebe zur katholischen Kirche, sondern weil die klaren Thatsachen der Geschichte sie dazu zwingen. Da sei denn zunächst angeführt der Rechtshistoriker Georg Ludwig v. Maurer, bis zu seinem Tode Staatsrath in München. In seiner „Geschichte der Frohnhöfe u. s. w. in Deutschland" (III, 277) sagt dieser Gelehrte: „Die geistlichen Grundherrschaften zeichneten sich sehr vortheilhaft vor den weltlichen Herrschaften aus.... Daher war es auch unter dem Krummstabe gut wohnen." — Mit diesem Urtheil Maurers stimmen alle wirklichen Kenner des Mittelalters überein. So sagt W. Roscher (System der Volkswirtschaft II [7. Aufl.], 338, § 105): „Das Sprichwort ‚Unter dem Krummstab ist gut wohnen' ist allerdings Wahrheit." Der auch von Lassalle gerühmte Rechtshistoriker und Germanist Professor W. Arnold schreibt: „Die bischöfliche Herrschaft war ungleich milder als die der weltlichen Herren, so daß es stets als wahre Befreiung begrüßt wurde, wenn die Gerichtsbarkeit in einer Stadt durch kaiserliche Privilegien vom Grafen auf den Bischof überging. Unter dem Krummstabe war von jeher gut wohnen. Die Bischöfe waren keine Herren, die auf Unterdrückung ausgingen, sondern Väter der Stadt, die auf jede Weise für deren Emporkommen sorgten" (Das Aufkommen des Handwerkerstandes [1861] S. 16). Ueber die Klöster speciell sagt Arnold: „Ehe es Städte gab, sind die Klöster die ausschließlichen Träger der Cultur gewesen. Im Innern Deutschlands ist die Christianisirung allein von ihnen ausgegangen, und man darf wohl sagen, daß die Nation alles, was sie geworden, den Klöstern wesentlich mitverdankt: nicht allein die geistige Ausbildung, sondern auch die materielle Entwicklung wurde erst durch sie hervorgerufen" (Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte II, 164). „Im allgemeinen trat die höchste Blüthe der Gewerbe im 14. Jahrhundert ein, und eine solche Blüthe ist zu keiner Zeit wieder erreicht, am wenigsten in der Gegenwart mit ihren Maschinen und Fabriken" (ebd. II, 214).

S. Sugenheim sagt trotz seiner ganz offenkundigen Voreingenommenheit gegen die Kirche und die Geistlichkeit in seiner preis-

welche zuweilen selbst mäßigen Verpflichtungen nicht nachkommen wollten. In der Regel wurden jedoch derartige Streitigkeiten durch

gekrönten „Geschichte der Aufhebung der Leibeigenschaft und Hörigkeit in Europa" (1861) S. 90: „In Frankreich fand die Umwandlung der Leibeigenen in Erbpächter am frühesten da statt, wo die Lage der Unfreien während des Mittelalters überhaupt die günstigste war, in den geistlichen Territorien." — S. 108 ff.: „Ganz besonders wurde während der Kreuzzüge in Gallien der Kirche häufiger noch als anderwärts die Gelegenheit geboten, ihre rühmlichen Bemühungen zur Milderung des Loses der ländlichen Bevölkerung mit Erfolg eintreten zu lassen. Die Geistlichkeit hat die Bauern nicht nur humaner behandelt, als es von den weltlichen Grundherren geschah, ist letztern nicht allein mit löblichem Beispiel vorangegangen in der Einführung und Zulassung wichtiger Verbesserungen in der Lage der eigenen Hörigen und Hintersassen, sondern sie hat ihren mächtigen Einfluß auf die großen und kleinen Gewalthaber auch nicht selten dazu benutzt, die Fesseln jener Bedauernswerthen zu lösen oder doch mindestens erheblich zu lockern. Die im Mittelalter öfters vorkommenden unentgeltlichen, besonders testamentarischen Freilassungen einzelner Leibeigenen, wie auch die mitunter letztwillig verfügten massenhaften Emancipationen von solchen durch weltliche Fürsten und Große zur Förderung des Seelenheils dieser letztern (‚pro remedio animae meae') sind fast immer das Werk frommer und darum auch humaner Beichtväter oder sonstiger Priester gewesen. Diese benutzten nämlich die Momente der Zerknirschung und sanftern Regungen bei mächtigen und reichen Sündern, also zumal ihre Bußfertigkeit auf dem Sterbebette, nicht nur zur Bereicherung der Kirche allein, sondern öfters auch zur Milderung des Loses beklagenswerther Mitmenschen, indem sie jenen dergleichen Freilassungen als besonders verdienstliche und sühnende Handlungen schilderten ...; deshalb sind die Freilassungen, zur Bezeichnung ihrer Urheber, auch gewöhnlich in den Gotteshäusern und in deren Gegenwart vorgenommen und die Freigelassenen zu ihrer größern Sicherheit auch bisweilen unter den speciellen Schutz der Kirche gestellt worden. — Die Herbeiführung solch glücklicher milderer Stimmungen der Mächtigen zu Gunsten der unterdrückten und leidenden Menschheit, auch außerhalb der letzten Stunden, ist nun den Geistlichen mittelst der Kreuzzüge erheblich erleichtert worden. Die weite Fahrt und der schwere Kampf, zu welchen sie auszogen, waren für die größten wie die kleinsten Gewalthaber

gütlichen Ausgleich oder durch Rechtsspruch alsbald beigelegt. Kurz, die Freiheitsbewegung ist für die Colonen bis zum Ausgange des

---

mit so außerordentlichen und vielfachen Gefahren verknüpft, daß alle kaum weniger tief als auf dem Sterbebette das Bedürfniß empfanden, des Himmels besondere Gnade und speciellen Schutz zu erwerben. . . . In solchen Momenten der Zerknirschung und des gesteigerten Gefühles der Abhängigkeit von einer höhern Macht war nun würdigen Priestern die günstigste Gelegenheit geboten, zur Erleichterung der Lage der leibeigenen oder hörigen Bauern, behufs Abschaffung oder doch wesentlicher Milderung gar mancher dieser schwer drückenden grundherrlichen Gerechtsame ihren Einfluß geltend zu machen. Und ihre diesfälligen Bemühungen sind um so häufiger von Erfolg gekrönt worden, da noch sehr gewichtige anderweitige Momente ihnen hierin gar belangreiche Unterstützung gewährten." — „Schon im 12. Jahrhundert war in England das Los der Leibeigenen und Hörigen ungleich besser, als man gemeinhin glaubt. Die königlichen Gerichtshöfe schützten diese gegen Mißhandlungen und Uebergriffe der Herren und ihrer Beamten" (ebd. S. 288). „In England hatte sich schon früh auf dem Wege einzelner Freilassungen eine nicht unbedeutende Menge von Leibeigenen zur Freiheit emporgeschwungen, da in England jene sowohl leichter und billiger als auch vollständiger zu erlangen waren wie auf dem Continente und zumal in Frankreich. Es war dies allem Anschein nach der britischen Geistlichkeit zu danken, die von jeher und während des ganzen Mittelalters mit besonderem, mit noch größerem Eifer als die meisten ihrer festländischen Amtsbrüder die Lösung der Bande jener Unglücklichen zu fördern suchte, alle dahin zielenden Handlungen als die gottgefälligsten pries, darum z. B. nicht nur die Besitzer derselben zu ihrer Gratis-Entlassung oder um billigen Preis, sondern auch wohlhabende Dritte bewog, diesen für sie zu zahlen" (ebd. S. 290). — „Größern Antheil als in allen übrigen Staaten unseres Welttheils hatte die christliche Kirche in Skandinavien an der Milderung und endlichen Beseitigung der Knechtschaft. Der schon von dem ersten christlichen Monarchen des Nordens, von Knut dem Heiligen, gefaßte Entschluß, in seinem Reiche die Knechtschaft völlig abzuschaffen, war das Werk der Geistlichkeit. Freilich ist die Zeit, das vorletzte Decennium des 11. Jahrhunderts, dazu noch nicht reif gewesen, allein der Clerus strebte mit ungemeinem Eifer, sie dazu reif zu machen" (ebd. S. 501 f.). — Von den Benediktinern sagt Sugenheim: „Einige Uebereinkünfte zwischen dem

Mittelalters eine langsam, aber stätig fortschreitende. Wäre diese günstige Entwicklung nicht durch die unterschiedslose (en bloc) Re-

---

Kloster Monte Cassino und verschiedenen ihm unterthänigen Landgemeinden aus der Zeit des 13. Jahrhunderts geben erwünschte Aufschlüsse über die damaligen Verhältnisse zwischen Grundherren und Bauern im neapolitanisch-sicilischen Reiche. Von dem Unfug der ‚todten Hand' und ihrem Ausfluß, dem verhaßten ‚Besthaupt', war hier nirgends die Rede, indem den Landleuten ein unbeschränktes letztwilliges Verfügungsrecht über ihren Nachlaß und den Verwandten, mitunter selbst den entferntesten, ein ebenso unbestrittenes Erbrecht im Falle testamentlosen Hintrittes gestattet war. Mißhandlungen Leibeigener und sonstige Freiheiten, die sich Ritter und Edle gegen diese anderwärts ganz unbedenklich erlauben mochten und tagtäglich erlaubten, waren hier streng untersagt und wurden empfindlich geahndet. Die jenen obliegenden Frohndienste waren genau bestimmt und sind im ganzen ebenso mäßig gewesen wie die Grundsteuern und übrigen von ihnen geforderten Leistungen, welche die Bauern überhaupt zu verweigern berechtigt waren, solange ihnen vom Kloster z. B. kein Ersatz ihres requirirten oder bei den Frohnden gefallenen Viehes geleistet worden. Ein Höriger, der zwei Ochsen besaß, brauchte z. B. im ganzen Jahre nur an vier Tagen mit seinen Ochsen für das Kloster zu arbeiten und außerdem nur noch jährlich zwei Hühner zu liefern" (ebd. S. 224).

Das gar nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst, welches sich besonders die Klöster um die Arbeit, um die Cultur und Civilisation erworben haben, wird von allen halbwegs unbefangenen neuern Geschichtsforschern offen anerkannt. So sagt der protestantische Prediger Franz Winter in seinem fleißigen Werke über „Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands" (3 Bde., Gotha 1868—1871): „Wo wir im 13. Jahrhundert die deutsche Arbeit mit ihrem cultivirenden Einfluß vordringen sehen, da finden wir auch die Klöster und Ackerhöfe der grauen Mönche. Sie marschiren an der Spitze der deutschen Cultur, und ihre Bedeutung ist für den Nordosten Deutschlands geradezu eine epochemachende gewesen. — In erste Linie stellen wir bei der wirtschaftlichen Thätigkeit der Cistercienser nicht die materiellen Vortheile, welche sie dem Lande brachten, sondern die sittliche Weihe, welche sie der Arbeit gaben, wenngleich dies nicht eine Erfindung dieses Ordens ist. Es war in jener Zeit der Bauer in den Augen des adeligen Grundherrn tief verachtet, und ein guter Theil

ception des fremden Rechtes unterbrochen worden, hätte der mit dem antiken Heidenthum coquettirende Humanismus und die Reformation

des Druckes, der auf ihm lag, ist aus jener Verachtung der gewöhnlichen Arbeit zu erklären. Ganz besonders aber mögen diesen Druck und diese Verachtung die wendischen Bauern gefühlt haben. Hier war es eine mit den Verhältnissen versöhnende That, wenn Männer adeliger Geburt in der Mönchskutte neben dem aus dem Bauernstande entsprossenen Laienbruder mit Karst, Spaten und Hacke das Land bearbeiteten, und das noch dazu in einem Orden, welcher der gefeiertste und angesehenste der ganzen Welt war. (Ihm hatte bekanntlich der hl. Bernhard angehört, von dem Giesebrecht in der Geschichte der deutschen Kaiserzeit IV, 382 sagt, daß ‚die letzten Fäden der Weltregierung sich in die Zelle seines Klosters verliefen'.) Wahrlich, dies Beispiel muß auf die Klosterbauern einen sittlich erhebenden Eindruck gemacht haben, und wäre das Wort nicht sonst schon bekannt gewesen: ‚Unter dem Krummstab ist gut wohnen', man hätte es hier gewiß lernen müssen. Das Verhältniß der Klosterbauern war in der That ein sehr freundliches und mildes" (ebd. II, 468 f. 183). „Daß man, was man besaß, durch eigene Arbeit erwarb, war im Orden Ehrensache. Zwar nahm man willig dargebrachte milde Gaben, besonders in liegenden Gütern, an; aber auf das allerstrengste ahndete man es, wenn ein Kloster um Gaben bat" (ebd. I, 116). „Es wäre ein großer Irrthum, anzunehmen, daß die Cistercienser alle ihre großen Besitzungen nur geschenkt erhalten hätten. Nein, abgesehen von dem, was ursprünglich Ausstattung eines Klosters war, sind Schenkungen nur als Ausnahme anzusehen" (ebd. II, 174). Die Mönche haben das meiste Land mit eigener Hand gerodet und cultivirt. „Wie durch einen Zauberschlag blüht unter dem milden Krummstab die Cultur auf. Das Land wird gemessen und geackert, die Feldmarken begrenzt, die Dörfer gebaut, die Wasser werden gezähmt, abgelassen und geregelt, Kanäle gegraben und Mühlen errichtet, Handwerker und Künstler ins Land gerufen, Kirchen und Pfarren gegründet" (ebd. II, 228). — Friedr. Hurter sagt: „Ueberhaupt gestaltete sich das Verhältniß der Unterfassen im allgemeinen weit milder zu einem geistlichen als zu einem weltlichen Herrn. Vieles ward hier nachgesehen, erleichtert, in wohlwollender Freundlichkeit erlassen. Das allgemein gewordene Sprichwort von der Milde des Hirtenstabes ward selten Lügen gestraft. Die Bedrückung der Grundholden war eine Ausnahme, Befreiung zu erlangen leichter. . . . Ueberall, wo Klöster

nicht den kirchlichen Einfluß untergraben und gelähmt, wohl schon im 16. Jahrhundert würde jene Bewegung die vollständige Ablösung der Grundlasten auf friedlichem Wege herbeigeführt und wiederum einen vollfreien Bauernstand geschaffen haben[1].

Was das Feudalsystem in seiner bessern Zeit auszeichnete, das war vor allem die Wahrung des organischen Charakters der Gesellschaft. „Im Lehenswesen erschien nämlich", wie Friedrich v. Raumer[2] sagt, „der Besitz fast als etwas Lebendiges, Sittliches; das getheilte Eigenthum wurde Zeichen und Beweis, daß auch die beiden Menschen, der Lehensherr und der Vasall, erst ein Ganzes ausmachten. Ueberall trat Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten hervor, Treue und Wahrheit galt für die erste Bedingung der Verhältnisse, Lehensherren und Vasallen sollten jede Freude, jedes Leid theilen und sich überall wechselseitig zu Hilfe kommen. Wer das Große, Ideale dieser Ansichten und Verhältnisse läugnet, der ist befangen in vermeintlicher Weisheit des letzten Tages und unfähig, andere Zeiten zu begreifen." Was aber Raumer hier zunächst von der höhern Form der Feudalität, dem eigentlichen Lehensverhältnisse sagt, gilt meist in gleicher Weise von den gegenseitigen Beziehungen und Pflichten zwischen Grundherrschaft einerseits, Colonen und Dienstleuten andererseits. Kurz, die auf dem Feudalsystem beruhende Eigenthumsordnung wirkte auf die verschiedenen Klassen und Stände der Gesellschaft ebenso einigend, wie das freiwirtschaftliche Eigenthum sie trennt, die Unterschiede zu Gegensätzen ausbildet und diese Gegensätze bis zur unerträglichsten Schroffheit steigert.

---

sich erhoben, trat Anbau, Milderung des Zustandes, freundliches Verhältniß zu den Untergebenen ein" (Hurter, Innocenz III. III, 292. 540 ff. 561 ff.).

[1] E. Jäger a. a. O. II, 1 f.

[2] Historisch-politische Briefe (Leipzig 1860) S. 242.

Diente das Feudalsystem dazu, einen engern, für den Bestand und die Entwicklung der damaligen, noch von keiner starken öffentlichen Gewalt beherrschten Gesellschaft so hoch bedeutsamen Zusammenschluß der einzelnen Glieder durch die wechselseitige Verknüpfung und Solidarität wirtschaftlicher Interessen zu bewirken, so blieb es auch der altgermanischen Auffassung insofern treu, als durch dasselbe der Grund und Boden einer egoistischen Ausnützung im rücksichtslosen Interesse des jeweiligen Besitzers entzogen und seiner Bestimmung, der gemeinsame Nährboden des Volkes zu sein, in wirksamer Weise erhalten wurde.

9. Eine Vergleichung der römischen und der deutschen Entwicklung wird hierüber jeden Zweifel beseitigen müssen.

Wir finden in Rom nach den punischen Kriegen wie in der Karolingerzeit die Latifundienbildung. Aber der römische Bauer verliert hierbei seinen Landbesitz völlig, der nun im Latifundium verschwindet und von fremden Sklaven bestellt wird. Der deutsche Bauer dagegen bleibt auf seiner alten Scholle. Er büßt seine persönliche Unabhängigkeit ein, gewinnt aber dafür den Schutz eines mächtigen Schirmherrn. Andererseits entschädigt ihn die Sicherung seiner wirtschaftlichen Existenz für das Opfer des vollfreien Eigenthums an der Scholle. War der Colone oder Zinsmann abhängig von dem Grundherrn, so lag diesem die Pflicht der Erhaltung seiner Hörigen und Zinsleute ob. Des Grundherrn Eigenthum ist durch das dingliche Recht des Colonen ebenso gebunden, wie dessen Nutzeigenthum gebunden erscheint durch das grundherrliche Herrschaftsrecht. Das wechselseitig gebundene Eigenthum aber gewährt dem Grundherrn und dem Colonen zugleich den standesgemäßen Unterhalt. Darum bezeichnet denn auch Janssen mit Recht diese Grundhörigkeit geradezu als „die auf erblichen Besitz gegründete Versorgung des gemeinen Landmannes. Durch sie er-

langte der Bauer das seßhafte Wesen, die beste Grundlage der Unabhängigkeit, und festes Brod war ihm sicher“ [1]. Allein nicht bloß dem äußern Umstande, daß in Rom die Latifundienbildung zugleich dem Besitz und der Bewirtschaftung, in Deutschland nur dem Besitz, nicht aber der Bewirtschaftung nach sich vollzog, verdankt der deutsche Bauer des Mittelalters seine günstigere Lage. Der tiefere Grund vielmehr war einerseits die deutsch-rechtliche Idee, daß an Grund und Boden als dem gemeinsamen Ernährungsfonds der Volksgesamtheit ein freiwirtschaftliches, individuelles Eigenthum überhaupt unzulässig, wie andererseits der christliche Grundsatz, daß die natürlichen Güter dieser Erde zur Versorgung aller, nicht zur Befriedigung der Laune oder bloß zur Bereicherung einzelner von Gott bestimmt seien.

Es versteht sich zunächst, um ins einzelne zu gehen, von selbst, daß der ungetheilten Allmende gegenüber nicht der einzelne Markgenosse, sondern die Gesamtheit derselben, die ganze Genossenschaft Art und Weise der Nutzung, die Zeit des Säens und Erntens, die Brache, die Schließung oder Oeffnung der Wiesen festzusetzen, Wege und Triften, Weide und Mastrechte zu bestimmen, Heumaht und Holzschlag zu erlauben, Rodungen zu bewilligen hatte [2].

Charakteristischer für das Verhältniß von Individuum und Gesamtheit war das Recht der Markgenossenschaft gegenüber dem Sondereigenthum. Die Selbständigkeit, welche das deutsche Recht dem Einzelnen und der Gemeinschaft gewährt, berechtigt überhaupt keinen von beiden, absolut und schrankenlos das Eigeninteresse im wirtschaftlichen Leben zur Geltung zu bringen. Ueberall erscheinen vielmehr Gesamtrecht

[1] Janssen a. a. O. I, 300.

[2] Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht II (Berlin 1873), 189.

und Sonderrecht als bedingt und beschränkt durcheinander[1]. Darum kann auch insbesondere der deutsche Grundeigenthümer mit seinem Eigen nicht machen, was er will. Er besitzt keineswegs eine bis zur Willkür gesteigerte Fülle der Eigenthumsbefugnisse. Das Gut, das er erworben, hatte ursprünglich, wenn auch für kurze Zeit, der Befriedigung der Bedürfnisse einer Gesamtheit von Stammesgenossen und Dorfgenossen dienen sollen. Diese historisch ursprüngliche Bestimmung aber bleibt auf dem Gute auch nach seiner Aneignung wenigstens insofern ruhen, als jede Benützung oder Verfügung, welche dem allgemeinen Wohle widerspricht, ausgeschlossen ist. Die Beschränkungen sind jedoch nicht überall dieselben. Sie verändern sich je nach der Art, der besondern Bedeutung, dem besondern Zweck der verschiedenen Eigenthumsobjecte.

Das Sondereigen besaß die auch nach deutscher Auffassung ihm wesentlich innewohnende Exclusivität im relativ höchsten Grade mit Rücksicht auf die Hofstätte, d. h. die mit einem Gehege umfriedeten Wirtschafts- und Wohnungsgebäude, die eingeschlossenen Felder und Gärten. Hier war der Eigenthümer in alter Zeit gewissermaßen der souveräne Landesherr, der Haus und Hof, Familie und Gesinde beherrschte und sogar mit Waffengewalt die geheiligten Grenzen seines Besitzthums, den Frieden und die Ehre seines Hauses und seiner Hausgenossen gegen jeden unbefugten Eindringling vertheidigen durfte. Dennoch war die Exclusivität des Privateigenthums auch da, wo sie an der umhegten Hofstätte ihre schärfste Ausprägung erreichte, keineswegs gleichbedeutend mit einer nahezu gänzlich unbeschränkten Verfügungsfreiheit. Was zunächst die Bewirtschaftung und das Wirtschaftspersonal betrifft, so wurden die Annahme und Lohnung des Gesindes, die Auf-

[1] Gierke a. a. O. S. 194 ff. Daselbst die reichsten Quellenbelege.

nahme von Hintersassen und Tagelöhnern, die Umzäunungen, die nachbarlichen Verhältnisse, das Halten von Vieh u. s. w. durch die Gemeinde geregelt und controllirt. Die Hofstätte war zur Bebauung da; der Genosse konnte sie daher nicht in jeder beliebigen Weise, sondern nur für diesen bestimmten Zweck verwenden und war zu ihrer Behausung sogar verpflichtet. Nach manchen Weisthümern konnte er selbst gezwungen werden, eine unbebaute Hofstatt oder einen überflüssigen Raum zur Gründung eines neuen Hofes gegen Entschädigung abzutreten, wenn er sich nicht bereit erklärte, binnen Jahresfrist selbst ein Haus darauf zu setzen. Umgekehrt bedurfte er der Bewilligung der Gemeinde, um ein neues Gebäude zu errichten. Jedenfalls sollte er die einmal vorhandenen Gebäude nicht verfallen lassen, sie vielmehr in ordnungsmäßigem Stande halten, weshalb er eine regelmäßige Besichtigung ihres Zustandes zulassen mußte und kein Gebäude ohne besondere Erlaubniß abbrechen oder versetzen durfte. Auch hatte er Fallthore und Bannzäune ordnungsmäßig anzulegen und zu erhalten[1]. Ebenso wie hinsichtlich der Art und Weise der Nutzung war der Markgenosse auch in Verfügungen über die Substanz seiner allodialen Hofstätte durch die Gemeinde beschränkt. Jede Aenderung der Besitzverhältnisse stand unter der Aufsicht der ganzen Genossenschaft oder ihrer gerichtlichen Ausschüsse. Ursprünglich galt das Sondereigenthum als unveräußerlich. Später durfte es veräußert werden, an außerhalb der Markgenossenschaft stehende Personen jedoch nur mit Zustimmung der Gemeinde und mit einem Vorkaufsrechte der Dorf-, Mark- oder Landesgenossen. Die freie Theilbarkeit, die anfangs bestand, ward nicht selten später beschränkt, so daß die Theilung über ein bestimmtes Maß hinaus für verboten galt und andererseits eine Wiedervereinigung begünstigt wurde. Die ältere Be-

[1] Gierke a. a. O. S. 198. 210.

stimmung, welche eine Vereinigung mehrerer Güter in einer Hand als unzulässig bezeichnete, wurde jedoch bald beseitigt und freie Vermehrbarkeit der Güter eingeführt.

Noch umfassender als an der Hofstätte waren die Rechte der Gemeinde an denjenigen im Sondereigen stehenden Ländereien, welche nicht umzäunt waren und mit dem Namen der Feldmark bezeichnet wurden[1]. Hier war zunächst der Eigenthümer hinsichtlich seiner Dispositionsbefugniß über die Substanz und das Recht an dem Acker, einer Aenderung der rechtlichen Besitzverhältnisse u. s. w. ebenso beschränkt, wie es soeben mit Bezug auf die Hofstätte auseinandergesetzt wurde. Dazu kamen eine ganze Reihe von Vorschriften über die Bewirtschaftung, die zum Theil auf uraltem Brauch, zum Theil auf Gemeindebeschlüssen beruhten und die genossenschaftliche Regelung der Art und Weise, wie die Sonderwirtschaft betrieben werden sollte, zum Zwecke hatten. Die Gemeinde forderte, daß der Acker außer der zur Brache bestimmten Zeit wirklich bebaut werde. Wer dauernd sein Feld nicht bebaute, verlor dasselbe nach Ablauf einer bestimmten Frist an die Gemeinde. Mancherorts trat der Heimfall an die Gemeinde auch dann ein, wenn man das Feld zu Wald verwachsen ließ, weil nach der alten Markverfassung nur Ackerland, nicht aber Wald im Privateigenthum stehen sollte. Auch die Art und Weise der Bewirtschaftung war in gewissem Umfange der privaten Willkür entrückt. Das Herkommen z. B. bestimmte die Fruchtfolge sowie die Zeiten des Bestellens und des Erntens. Die Gemeinde ordnete an, auf welchen Ländereien Sommerfrucht oder Winterfrucht gesät werden sollte, regelte die Weinlese, setzte den Arbeitslohn für die Erntezeit fest, bestimmte die Brache u. s. w. — Doch nicht bloß die rechtlichen und wirtschaftlichen Verfügungs- und Nutzungsbefugnisse wurden hier im Interesse

[1] Gierke a. a. O. S. 212 ff.

der Gesamtheit geregelt, sondern überdies in höchst charakteristischer Weise die Ausschließlichkeit eben jener Nutzung selbst beschränkt. Nur solange die Aecker und Wiesen dem Pflug und der Sense unterlagen, war das Nutzungsrecht des Eigenthümers ein exclusives. Nach der Heuernte standen die Wiesen dagegen der allgemeinen Weide offen, ebenso wie auch die Felder von der Ernte bis zur Bestellung zur Stoppelweide allgemein gebraucht werden durften. Während der nach regelmäßigem Turnus eintretenden Brachzeit wurde der Acker der Feldmark wie ein Theil der Allmende zur gemeinen Weide oder Jagd benutzt. Kurz, „das Sondernutzungsrecht an den Ländereien der Feldmark war nicht ausschließlich und voll, sondern auf bestimmte Zeiten und Gebrauchsarten eingeschränkt. Und genau da, wo es aufhörte, begann an demselben Lande das ungetheilte Gesamtrecht. Insofern konnte man von Aeckern und Wiesen sagen, sie seien zugleich ‚eigen' und ‚gemein', sie seien in geschlossener Zeit ‚Sondergut' und in offener Zeit ‚Allmende'. . . . Dieses Gesamtrecht war geschichtlich der Rest eines noch intensivern Gesamtrechtes, eines freien und vollen Eigenthums der Gemeinde; es war das nicht mitvertheilte, vielmehr gemein gebliebene Stück des alten Gesamteigen an der genossenschaftlich besessenen Mark. Und es war dies nicht bloß, sondern es wurde noch spät so empfunden. Weder ein polizeiliches Recht der Gemeinde als solcher, noch privatrechtliche Servituten oder Rechte an fremder Sache lagen hier vor: sondern ein nicht in Sonderrechte zerlegtes Stück eines Gesamteigenthums alter Art. Die Gesamtheit hatte an der Feldmark ihr Eigenthum nicht ganz an die Einzelnen vergeben, sondern einen Theil desselben sich vorbehalten" [1].

Die „Gebundenheit" in Bezug auf Wirtschaft und Dispositionsbefugnisse erscheint selbstverständlich in den Hof-

[1] Gierke a. a. O. S. 215. 219.

marken, wo eine Grundherrschaft Eigenthümerin des Bodens war, also auf seiten des hörigen oder zinspflichtigen Colonen, noch stärker als beim freien Bauernstande. An Stelle der Markgenossenschaft tritt hier der Grundherr, der den Colonen bei Gefahr des Gutsverlustes zu ordnungsmäßigem Bau verpflichtete und sehr genaue Vorschriften über die Art der Benutzung und Bewirtschaftung zu geben pflegte. Allein wenn auch die Grundherrschaft, insofern sie selbst mit ihren Gütern keinem freien Gemeindeverbande angehörte, an und für sich durch ein Gesamtrecht der Markgenossen nicht beschränkt wurde, so bildete sich doch alsbald unter den zinspflichtigen Colonen selbst eine der freien Markgenossenschaft analoge Hofgenossenschaft aus, welche das Herrenrecht in mannigfacher Weise minderte und eine Willkürherrschaft unmöglich machte. Streitigkeiten über die Güter werden von nun an innerhalb der Hofverbände nur von dem mit Hofgenossen besetzten Hofgerichte, an dessen Spitze der Herr oder ein Beamter desselben steht, entschieden. Namentlich bildet sich der Rechtssatz aus, daß ein Hofgut, sei es wegen Zinsversäumniß, wegen Mißbaues oder wegen Nichterfüllung hofgenossenschaftlicher Pflichten, allein durch Urtheil und Spruch, unter Hinzuziehung einiger Hofgenossen, vom Herrn eingezogen und einem bessern Wirte übertragen werden konnte. Auch durfte die Wiederverleihung des Gutes lediglich an ein anderes Glied der Genossenschaft geschehen. Kurz, Grundherr und Hofgenossenschaft bilden von nun an die beiden Factoren, welche miteinander die Sondernutzung seitens der Colonen regeln, die Art der Bebauung sowie die Aenderung der Besitzverhältnisse sowohl im Interesse der Grundherrschaft wie der Hofgenossenschaft überwachen. Auch das Herrenrecht zeigt sich also immer mehr gebunden, nicht bloß durch die dinglichen Rechte der Colonen, sondern ebenso durch das Recht der Gesamtheit, wie andererseits „neben dem Herrenrecht ein genossenschaftliches Gesamtrecht

als Quelle der Gebundenheit und Abhängigkeit des Sonderrechtes" der Erbpächter erscheint[1].

In ähnlicher Weise ist in dem eigentlichen Lehensverhältnisse zwischen dem Lehensherrn und den Vasallen die Bindung eine wechselseitige. Der Lehensmann hat das Recht, seine Lehen zu besitzen, zu gebrauchen, Früchte daraus zu ziehen und alle mit diesen Befugnissen naturgemäß verbundenen Rechte auszuüben. Praktisch steht er in der Benützung des Gutes fast wie ein Eigenthümer da[2]. Sein Nießbrauchsrecht ist erblich. Er kann die Gebrauchsart ändern, solange durch eine Aenderung das Gut nicht verschlechtert wird. Durch Verpachtung u. dgl. darf er auch andern die Ausübung seines Rechtes überlassen. Dem Lehensherrn ferner ist jede Verfügung über das Lehensobject untersagt, sofern dadurch das vasallitische Recht gekränkt, die Lage des Lehensmannes verschlechtert wird. Entstehen Streitigkeiten, so haben die Vasallen auf dem Hofe ihrer Herren Recht zu holen. Aber nicht der Herr allein entscheidet, und der Spruch wird nicht nach Willkür gefällt. Unter dem Vorsitze des Herrn oder seines Stellvertreters sitzen Vasallen zu Gericht und urtheilen als Schöffen nach Lehensrecht. Andererseits, wie günstig auch die Lage des Vasallen sein mag, das Obereigenthum seines Herrn beschränkt dennoch seine Verfügungsfreiheit in mannigfacher Hinsicht. So muß er z. B. alles vermeiden, wodurch die Rückgabe des Lehens bei einer Auflösung des Verhältnisses verhindert werden könnte. Er darf daher keine

[1] Gierke a. a. O. S. 199 ff. 210. 218.

[2] Cf. Lib. Feudorum II, tit. 23, § 1: Beneficium ex benevolentia ita datur alicui, ut proprietas quidem rei penes dantem remaneat, usus fructus vero ita ad accipientem transeat, ut ad eum heredesque suos in perpetuum pertineat ad hoc, ut ... fideliter domino serviat. Ebenfalls Lib. Feudorum II, tit. 8, § 1: Rei vasallus habet potestatem, ut tamquam dominus ... etc.

Veräußerung vornehmen mit Verletzung des lehensherrlichen Rechtes, das Lehen nicht ohne Einwilligung des Herrn dinglich belasten, nicht vermindern oder verschlechtern u. s. w. — Höchst beachtenswerth sind schließlich die mannigfachen öffentlich-rechtlichen Lasten, welche die Grundherren für ihr Recht, Rente zu genießen, tragen mußten. Die Güter der Landesherren kamen auf für die Kosten, welche heute aus der Civilliste bestritten werden. Auf den Vasallen lastete die Pflicht des Kriegsdienstes. Die kirchlichen Besitzungen trugen die Kosten des Gottesdienstes, des Unterrichts, der Armen- und Krankenpflege. Die Abgaben, welche später der Liberalismus durch ein hartes Steuersystem vielfach dem armen Mann aufzuladen verstand, wurden in der Blüthezeit des Feudalwesens wirklich von den „stärkern Schultern" getragen. Auch haben die großen Lehenshöfe der mächtigen Herren als Mittelpunkt jeglicher Cultur nicht wenig die Entwicklung unseres Volkes gefördert. —

Die Zeit des Humanismus und der Reformation bildet einen tiefen Einschnitt in der Fortbildung der wirtschaftlichen, besonders der agrarischen Verhältnisse in Deutschland. Eine neue Periode beginnt damit. Die Continuität der bisherigen Entwicklung wird unterbrochen, der bäuerliche Mittelstand vernichtet, der Bauer selbst in die schmachvollste Leibeigenschaft herabgedrückt. Die Behandlung dieser Periode des Verfalls liegt nicht im Zwecke, den wir an dieser Stelle verfolgen. Wer sich darüber unterrichten will, den verweisen wir auf Johannes Janssens Meisterwerk: „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" [1]. Was hier zu beweisen war, das halten wir für genügend erhärtet, und niemand, der vorurtheilsfrei die antikheidnische Periode mit der mittelalterlichen Entwicklung vergleicht,

[1] I, 297 ff.; II, 401 ff. 440 ff. 573 ff.; VIII, 93 ff.

wird sich der Erkenntniß verschließen können, daß die Verallgemeinerung des Wohlstandes in einem Volke durch mannigfache Bindung der individuellen Willkür ebenso gefördert, wie durch die Herrschaft des freiwirtschaftlichen Systems verhindert wird.

b) Die Entwicklung eines gewerblichen Mittelstandes.

10. Entstehung der Zunft[1]. Die zu einem Herrenhofe gehörigen Knechte zerfielen in verschiedene Klassen. Ein Theil derselben — mochten sie ursprünglich unfrei gewesen oder aus dem Zustande der Freiheit in den der Hörigkeit übergetreten sein — besaß ein Colonat mit eigenem Hauswesen und eigener Wirtschaft. Andere wohnten auf dem Herrenhofe. Sie wurden theils zum persönlichen Dienste der Grundherrschaft, theils als eigentliches Hofgesinde verwendet. „Die verfeinerte Lebensweise brachte es mit sich," sagt Laband[2],

[1] Ueber das Wort „Zunft" und seine Bedeutung schreibt Wilh. Stieda (im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" von Conrad, Lexis u. s. w. VI [Jena 1894], 878): „Das hochdeutsche Wort ‚Zunft', für welches es ein entsprechendes niederdeutsches Wort nicht gibt, soll nach der Ansicht einiger aus dem Worte ‚Zusammenkunft' entstanden sein. Nach anderer Auffassung ist es dem Altdeutschen entlehnt, wo ‚Ungezunft' soviel als Unordnung, Zunft mithin Ordnung, Gesetz bedeutete. Das Wort ist im nördlichen Deutschland bis zur Reformation unbekannt. Die dort an seine Stelle tretenden Bezeichnungen sind ‚Amt', so namentlich in den Hansestädten, und ‚Gilde'. Gleichwerthig mit Zunft wurde — und soviel ich weiß, in ganz Deutschland — der Ausdruck ‚Innung' (Einigung, Einung) gebraucht." — Eine vollständige Geschichte des deutschen Zunftwesens findet sich bei H. A. Mascher, Das deutsche Gewerbewesen von der frühesten Zeit bis auf die Gegenwart. Potsdam 1866. — Ueber die Entstehung der Zunft vgl. G. L. v. Maurer, Geschichte der Städteverfassung in Deutschland II, 322 ff. — Wilh. Arnold, Zur Geschichte des Eigenthums in den Städten. Basel 1861.

[2] Die Entwicklung des Handwerkerstandes in den deutschen Städten im Mittelalter. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 1866, 2. Heft, Nr. CXIV, S. 233.

„daß die Knechte auch zu andern Diensten gebraucht wurden als zur Bestellung des Feldes. Eine wohlhabende fränkische Dame konnte und wollte nicht mehr in derselben Art und Weise für die Haushaltung sorgen wie die Zeitgenossinnen der Thusnelda. . . . Aber nicht nur im Hause, auch auf den Kriegszügen bedurften die Vornehmen ihrer Diener; sie nahmen die tauglichsten mit, bewaffneten sie wohl auch, damit sie sich gegen plötzliche Ueberfälle wehren konnten. Mit treuen, zuverlässigen und geübten Knechten ließ sich bisweilen ein glücklicher Handstreich ausführen, und die Knechte erlangten ihrerseits dadurch Ansehen, Ehre, Beute und vor allem die Waffenfähigkeit. Für diese Klasse der Unfreien findet sich die Bezeichnung Gesinde, häufiger noch servi ad ministerium, d. h. Knechte zum persönlichen Dienst; später heißen sie gewöhnlich Ministerialen, Dienstleute." Diese den Hof- und Ritterdienst übenden Ministerialen schließen sich vom 10. bis 13. Jahrhundert allmählich zu einem besondern unfreien Stande der Dienstmannen ab; nach und nach zur Freiheit gelangt und mit den freien Vasallen und schöffenbaren Vollfreien verschmolzen, bildeten sie später den Stand der adeligen Ritterschaft[1]. Die übrigen Knechte des Herrenhofes theilten sich in das landwirtschaftliche Gesinde, welches zur Bestellung des mit dem Herrenhofe unmittelbar verbundenen Ackers verwendet, und solche, die mit der Uebung eines Handwerkes betraut wurden. Nur die letztern beschäftigen uns an dieser Stelle.

Die hofrechtliche Innung. Die Abgaben der Colonen bestanden fast ausschließlich in Naturalien. Dennoch bedurften die Grundherren zum täglichen Leben, zur Ausschmückung ihrer Burgen, für Bekleidung und Bewaffnung der

[1] Gierke a. a. O. S. 181. — Maurer, Geschichte der Frohnhöfe u. s. w. II, 26 f.

gewerblichen Arbeit, welche die Rohproducte zum unmittelbaren Gebrauche herrichtete. Es wurden daher auf den Höfen der Großen eine Anzahl Knechte mit dieser Arbeit betraut. „Und doch ist in der Art, wie die Handwerke jetzt auf den Gütern und später in den Städten getrieben wurden, ein gewaltiger Unterschied. Die Gewerbe stehen noch in strenger Abhängigkeit und sind nur dem Ackerbau dienstbar. Von ihm empfangen sie Unterhalt, für seine Zwecke müssen sie arbeiten; sie bilden einen nothwendigen Anhang zu der Naturalwirtschaft, Selbständigkeit aber haben sie nicht. Das spricht sich nun äußerlich in der Lage der Handwerker aus, die ganz die gleiche ist wie die der unfreien Bauern und Tagelöhner. Beide arbeiten nur für den Herrn und für wen es der Herr gestattet, beide erhalten keinen andern Lohn als Obdach, Kleider und Kost oder ein Stück Land zur eigenen Bewirtschaftung, beide sind dem Rechte unterworfen, welches der Herr für seine Höfe gibt und das daher den Namen Hofrecht hatte.“ [1] — Auf den Königshöfen, den großen Gütern der Fürsten, später auch der Bischöfe und Aebte, gab es ganze Gruppen (Innungen) verschiedener Handwerker, die in gemeinschaftlichen Räumen, den Arbeitshäusern, unter der Leitung eines Meisters für jedes Handwerk ihr Gewerbe als „Amt“ übten. Die Einrichtung, welche Karl der Große in seinem Capitulare de villis (vom Jahre 812) für die Königshöfe vorschrieb, wurde das Vorbild auch für die andern großen Höfe. Karl sammelte die aus der Römerzeit noch übrigen Gewerbe sorgfältigst und verordnete, daß auf jedem königlichen Kammergute Eisenschmiede, Gold- und Silberarbeiter, Schuster, Drechsler, Wagner und Zimmerleute, Schilter, Seifensieder, Brauer, Bäcker und Nestler sein mußten. In seinen Wirtschaftsordnungen stoßen wir

[1] Wilh. Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerstandes im Mittelalter (Basel 1861) S. 10.

nicht nur auf Bergknappen für die Eisen- und Bleigruben, sondern auch auf Rothgerber, Tuch- und Linnenarbeiter, Färber und Walker. Es gab auf den Königshöfen sodann besondere Arbeitshäuser, Gynäceen oder Genitien für Frauen. Sie bestanden in der Regel aus einem Complex von Gebäuden, Wohn- und Arbeitshäusern, Schuppen und Schreinen. Die ganze Anlage war umzäunt, mit festen Thüren versehen und gut bewacht. Hier wurden alle weiblichen Arbeiten besorgt, wie Spinnen, Nähen, Sticken, Waschen, sodann Weben von Leinwand, Verarbeitung von Wolle zu Tuchen und andern Stoffen, Anfertigung von allerlei Kleidungsstücken. Eine Verordnung Karls des Großen bestimmte, daß aus den Krongütern Wolle und Flachs, nebst Waid, Scharlach, Krapp und andern Färbestoffen, die zur Bearbeitung der Wolle nothwendigen Utensilien, Wollkämme, Karden, Seife, Oel u. s. w., an die Gynäceen geliefert und die fertigen Producte an die königliche Kammer abgegeben werden sollten[1]. — Allmählich erlangten die hörigen Handwerker größere Freiheit. Es ward ihnen gestattet, nicht bloß für ihren Herrn, sondern auch für andere und zwar zu eigenem Vortheil zu arbeiten. Ja sie durften sogar außerhalb des Frohnhofes wohnen. Auch Freie schlossen sich dem Herrschaftsverbande an, indem sie sich ihrer größern Sicherheit wegen unter die Schutzvogtei stellten oder gar in das Verhältniß der Hörigkeit traten, mit der Verpflichtung, ein bestimmtes Quantum von Handwerksarbeit für den Herrn zu leisten. Die gemeinschaftlichen Arbeitshäuser verschwinden nunmehr nach und nach. Wir finden dafür Meister, die allmählich mit Gesellen und Lehrlingen im eigenen Hause arbeiteten, wenn sie auch noch als Hörige des Grundherrn galten. Die Gesamtheit der in demselben Gewerbe beschäftigten Personen konnte sich jetzt als eine Genossenschaft be-

[1] Laband a. a. O. S. 235 f.

trachten, das Handwerk als ein ihrer Gemeinschaft vom Frohnhofsherrn gegebenes Lehen und Amt, die Dienstpflicht aber als eine damit verbundene Gesamtlast[1]. Diese Hofgenossenschaften oder neuen hofrechtlichen Innungen entziehen sich dann immer mehr der hofrechtlichen Gerichtsbarkeit und bilden sich in freie Gilden und Zünfte um. Nur einige wenige herrschaftliche Rechte erinnerten schließlich eine Zeitlang noch an ihren hofrechtlichen Ursprung.

Gleichwohl wäre es nach neuern Untersuchungen irrthümlich, wenn man die freien Zünfte alle aus den hörigen Aemtern des Frohnhofes oder jenen Hofgenossenschaften herleiten wollte. „Man wird, glaube ich," sagt Stieda[2], „das Richtige treffen, wenn man der Anschauung zuneigt, die Zünfte an verschiedenen Orten verschieden entstehen zu lassen, im einzelnen Falle bald den freien Handwerkern mehr Einfluß zuzuerkennen, bald mehr die Bedeutung der bereits vorhandenen hofrechtlichen Aemter zu betonen." Aehnlich schreibt Gierke[3]: „Wenn wir nun aber so das Vorhandensein von Hofgenossenschaften, die zwischen Aemtern und Zünften in der Mitte standen, annehmen, wenn wir sie als eine Uebergangsstufe betrachten, durch welche Aemter zu Zünften wurden, so soll damit keineswegs die Ansicht vertreten werden, daß das Zunftwesen überhaupt aus dem hofrechtlichen Innungswesen hervorgegangen sei. Vorbild der Zünfte waren die freien Einungen Freier, und gerade die ältesten Zünfte sind höchst wahrscheinlich unter den vielleicht

[1] Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. I. Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (Berlin 1868) S. 179. — Maurer, Frohnhöfe II, 336 f.

[2] Wilh. Stieda in Hildebrands Jahrbücher für Nationalökonomie, 14. Jahrg., II, 75, und in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Zunftwesen", VI, 880 f.

[3] A. a. O. S. 180.

von je vorhandenen, später jedenfalls sehr zahlreichen freien Handwerkern durch frei gewählten Zusammentritt entstanden. In noch höherem Grade gilt dies natürlich von den Gilden der Kaufleute. Waren aber einmal freie Innungen von Gewerbtreibenden einer gewissen Gattung vorhanden, so wurden sie naturgemäß das Vorbild, dem sich auch die hofrechtlichen Vereine zu nähern suchten, bis ... das eine Institut der gewerblichen Gilden und Zünfte daraus hervorging, das allerdings in manchen Punkten die Idee der alten Aemter fortsetzte, seinem eigentlichen Wesen nach aber auf einem ganz andern Princip, dem Princip der freien Einung, beruhte."

Die Entwicklung der freien Zunft hängt innig mit der Geschichte der Städte zusammen. Die in der römischen Zeit begründeten Städte waren von den erobernden Germanen zerstört worden. Gleichwohl bildete sich an denselben Orten vielfach der Kern eines neuen städtischen Lebens. Aber auch in den übrigen Theilen Deutschlands sehen wir seit dem 8. und 9. Jahrhundert Städte entstehen, welche meist Bischofssitze waren. Ja in der fränkischen Zeit wurden nur die Bischofssitze Städte genannt. Ebenso verursachte der Verkehr um die königlichen Pfalzen das allmähliche Entstehen mancher Städte.

„Wirkten mehrere der erwähnten Umstände zusammen, so hatte das zur Folge, daß die Stadt schneller als andere heranwuchs und sich über die Nachbarstädte emporhob; darum sind diejenigen die größten und wichtigsten, bei denen alle drei Umstände zusammentrafen, die also aus römischer Zeit fortdauerten, ein Bisthum und eine königliche Pfalz hatten. Das sind die uralten Städte in den Rhein- und Donauländern, die zum Theil schon aus vorrömischer Zeit von den Kelten sich ableiten.... In späterer Zeit, als unsere historisch erwachsenen Städte bereits ein eigenes Leben und Recht erzeugt hatten, das sie äußerlich und innerlich vom übrigen Lande abschied, wurden nach ihrem Vorbild dann von den Fürsten auch Städte neu gegründet und mit den Freiheiten und Privilegien der ältern begabt. Doch mußte die Lage glücklich gewählt sein, wenn die Grün-

dung gedeihen sollte; Städte konnten nur entstehen, wo ihre Lebensbedingungen vorhanden waren, nicht auf eigene Hand willkürlich gegründet werden. Den glücklichsten Fortgang hatten die, welche dem Scharfblick der Welfen und Zähringer ihre Anlagen verdankten: die beiden Freiburg, Bern, Braunschweig und Lübeck." [1]

Vor allem war es die Hoffnung auf Schutz gegen äußere Feinde und die Bedrückungen des Adels, welche die Städte bevölkerte. Alle Städte wurden befestigt. Sie standen meist unter der unmittelbaren Herrschaft eines Bischofs. „Gerade daß die Städte durch eine Periode bischöflicher Vogtei durchgehen mußten," sagt Arnold [2], „war für sie unendlich folgenreich; wie hier am frühesten Verkehr, Handel und Gewerbe in die Höhe kamen, so entstand auch zuerst eine freie städtische Verfassung und ein eigenes städtisches Recht; hat man doch den Ursprung unserer Stadtfreiheit unmittelbar aus der bischöflichen Vogtei herleiten wollen! Allerdings hatte diese zuweilen einen strengern Inhalt, mitunter selbst eine Art hofrechtlichen Charakter angenommen. Aber als die Bischöfe sie festzuhalten oder zu verschärfen suchten, waren die Städte bereits unmerklich aus ihr herausgewachsen; die politische Entwicklung hatte begonnen und streifte rasch die Fesseln ab. Die Altfreien machten, durch Zuzug Freier vom Lande verstärkt, mit den Dienstmannen des Bischofs gemeinschaftliche Sache und warfen dessen Herrschaft, die unter den veränderten Verhältnissen nicht mehr eine Wohlthat, sondern ein Zwang war, beiseite. Das sind die Ritter und Patricier, die zweihundert Jahre lang allein als Bürger galten und während dieser Zeit auch allein das Stadtregiment inne hatten. An die Stelle der freien Landgemeinden traten also freie Städte; was ehedem die Gauversammlung gewesen war, das wurde nun der Rath, eine

[1] Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerstandes im Mittelalter S. 14.

[2] A. a. O. S. 16.

republikanische Obrigkeit, die statt des Bischofs die Herrschaft führte. Auf dem Lande ging die Freiheit zu Grunde, in den Städten lebte sie neu auf und theilte sich von dort dem Lande wieder mit. Nachdem der Mittelstand der kleinen Grundbesitzer oder Gemeinfreien sich aufgelöst hatte, entstand in den Städten ein anderer, der auf dem Gewerbe ruhte, allmählich die Handwerker in sich aufnahm und so als Bürgerstand noch in unsern Tagen fortdauert." — Diese Entwicklung vieler Städte aus großen und stark bevölkerten Herrenhöfen bis zur vollen Freiheit vollzog sich verhältnißmäßig rasch. Bald (insbesondere seit dem 12. und 13. Jahrhundert) sehen wir die frei gewordenen Handwerker, die vordem ohne Vermögen und ohne Lohn in den Arbeitshäusern ihre Arbeit als ein vom Herrn verliehenes Amt ausübten, sich mit den andern freien Handwerkern nach dem Vorbilde der bei dem Aufschwung des Handels seit dem 10. und 11. Jahrhundert entstandenen Gilden der Kaufleute untereinander verbinden. Aus der Entwicklung des socialen Lebens der Städte gingen die Zünfte hervor, und das Verdienst des deutschen Handwerkes ist „die große welthistorische That, die freie Arbeit mit ihrer unendlichen Segensfülle zuerst geweckt und in die Geschichte eingeführt zu haben" [1].

„Die ältesten Handwerksgilden werden nicht von denjenigen Gewerken geschlossen, welche schon in frühester Zeit auf den Herrenhöfen sich finden . . ., sondern von denjenigen, denen der städtische Handelsverkehr zuerst zur Blüthe verhalf. Gerade solche Handwerker, für welche die alte Hofverfassung keine besondern Aemter hatte und die mehr dem städtischen Marktverkehr als dem Wirtschaftsbedürfniß eines großen Dominiums dienten, stehen an der Spitze der Entwicklung. Der blühendste Handelszweig war fast überall der Tuchhandel; demgemäß waren die wohlhabendsten und zahlreichsten Handwerker die Wollenweber. Nächstdem nahm der Leder- und Pelzhandel eine wichtige Stelle ein, und dementsprechend traten die Gerber und Kürschner

[1] Arnold a. a. O. S. 8.

unter den Handwerkern hervor. Ihnen folgten Schuhmacher, Schneider und Handschuhmacher. Am Rhein, wo der Weinhandel sehr früh einen hohen Aufschwung nahm, erringen an einzelnen Orten die Faßbinder auch frühzeitig eine bedeutende Stellung. Im engsten Zusammenhang mit diesen Verhältnissen steht die Bildung von Handwerkszünften; je früher ein Handwerk in Aufschwung kam, desto früher bilden seine Genossen eine Innung. Daher finden wir zu derselben Zeit, in der Bäcker, Schmiede, Fischer noch einem hofrechtlichen Amt untergeben und abgabenpflichtig sind, bereits in derselben Stadt freie Gilden der Wollenweber, Gerber u. dgl. Die Entstehung der Zünfte ist eine successive; sie ist nirgends durch einen polizeilichen Act oder auf Grund politischer und volkswirtschaftlicher Erwägungen angeordnet und für alle Handwerker zugleich durchgeführt worden, sondern mit dem Wachsen und Gedeihen der Stadt, mit den Fortschritten des Handwerks und seiner zunehmenden Entwicklung steigt die Zahl der Zünfte und kommt oft erst spät zum Abschluß. Bisweilen geht auch hier und da eine Zunft wieder ein, viel öfter aber spaltet sich eine Handwerksinnung in mehrere. Allmählich haben sich sämtliche Handwerke, die in einer Stadt dauernd und in größerem Umfange getrieben werden, zu Zünften vereinigt." [1]

11. Die Verfassung der Zünfte[2]. Weltliches und Religiöses war im katholischen Mittelalter innig miteinander verbunden. Die damalige christliche Gesellschaft wollte so durch das Irdische wandeln, daß das Ewige darüber nicht verloren ging. Wie alles auf der Einheit des katholischen Glaubens ruhte, so umfaßten auch die Zünfte das gesamte, leibliche und

[1] Laband a. a. O. S. 247 f.

[2] Wir schildern hier die Einrichtung der Zünfte während ihrer Blüthezeit (namentlich des 14. und 15. Jahrhunderts). Daß auch in dem wirklichen Zunftleben manche beklagenswerthe Erscheinungen zu Tage traten, selbst während der Blüthezeit, wird niemand verwundern können, der die Schwäche der menschlichen Natur kennt. Aber man muß stets die Einrichtung von dem Mißbrauch, den menschliche Leidenschaft damit trieb, wohl unterscheiden. Die Institution der Zünfte war großartig, edel, wohlthätig, wie kaum je eine wirtschaftliche Einrichtung gewesen ist.

geistige Leben des Handwerkers[1]. In der Zunft hatte der Gewerbsmann die starken Wurzeln seiner Kraft, religiöse Erziehung und zeitliche Hilfe, Schutz seines Rechtes und seiner Interessen. „Im engen Zusammenschlusse mit den Genossen gleichen Berufes und mit den Männern gleicher socialer Stellung eroberte er sich einen festen Platz in der mittelalterlichen Gesellschaft und legte durch Arbeit und Association den Grund zu der spätern weltgeschichtlichen Bedeutung des Bürgerthums." [2] — Vollberechtigte Glieder der Zunft waren nur die Meister.

[1] Vgl. Gierke a. a. O. S. 226: „Alle Gilden waren ... Verbände unter sich gleicher Männer, die das Band persönlicher Zusammengehörigkeit einte. Sie waren eben Genossenschaften, ihre Glieder Genossen und pares. Dieses Band war aber ein überaus enges und konnte nur mit dem innigsten, welches man im Volksrecht unter Gleichen kannte, verglichen werden. Deshalb nannte man sie Brüderschaften, denn Brüder waren die ältesten und nächsten Genossen. Dieser Name, weil er der bezeichnendste war, wurde der einzige, welcher allen Gattungen der gewillkürten Einung gemeinsam blieb. Er führt uns zugleich einen Schritt weiter zur Erkenntniß ihres Wesens. Brüder sind nicht zu einzelnen Zwecken verbunden; ihre Verbindung ergreift den ganzen Menschen und erstreckt sich auf alle Seiten des Lebens." Eine solch innige Verbindung setzte offenbar die Einheit des Glaubens voraus. „Nie besaß das Genossenschaftswesen eine so hohe Bedeutung, eine so tiefgreifende Wirkung auf das Volks- und Staatsleben wie in den besten Jahrhunderten des Mittelalters. Eine Hauptursache hierfür war die religiöse Einheit. Im socialen Leben hat ja das religiöse Element fundamentale Bedeutung. Im ganzen Mittelalter herrschte Gleichartigkeit der Anschauungen über die höchsten Fragen des menschlichen Daseins, und dies gab den socialen Organisationen eine so große Kraft, welche sie nimmer erlangt hätten, wenn jene Zeit religiös zersplittert gewesen wäre" (vgl. Dr. E. Jäger, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich [Berlin 1876] S. 201).

[2] Jäger a. a. O. S. 211. — Unsere folgende Darstellung schließt sich insbesondere an Joh. Janssens Geschichte des deutschen Volkes an.

Doch gehörten zu ihr als Schutzgenossen, die nur passiv an dem Frieden und Recht der Zunft theilnahmen, die Frauen und Kinder der Meister, ferner die Lehrlinge und auch die Gesellen, welch letztere jedoch später in besondern Gesellenverbänden sich einten. — Jede Zunft bildete eine Rechtsgenossenschaft und vorkommenden Falles das eigene Standesgericht. Sie gipfelte in der Versammlung der sämtlichen zum selbständigen Betriebe berechtigten Meister, der Trägerin des genossenschaftlichen Rechtes, der Stifterin des Friedens und der Quelle der gewerblichen Gewalt. Diese Meisterversammlungen wählten frei den Zunftvorstand und dessen Gehilfen[1]. Die Vorsteher, auch „Zunftmeister" genannt, waren die vereidigten und verantwortlichen Obmänner der Zunft, beriefen die Versammlungen und führten dabei den Vorsitz, verwalteten das Zunftvermögen, zogen die Gebühren und Bußen ein und übten die Sitten- und Gewerbspolizei der Innung aus. Der Zunftvorsteher war zugleich Präsident des Zunftgerichtes, das mündlich, öffentlich und unentgeltlich im Zunfthause oder bei der Kirche oder unter freiem Himmel gehalten wurde. Es entschied über genossenschaftliche Streitigkeiten, Differenzen zwischen Meister und Gesellen u. dgl. Bei kleinern Dingen sprach der Zunftvorsteher selbst Recht. Er berief dazu noch die Zunftbeamten oder einen Ausschuß derselben, nöthigenfalls die sämtlichen Meister. Ja es ist wahrscheinlich, daß bei Sachen von allgemeinem Belange auch in Deutschland die Gesellen mitberufen wurden, wie dieselben z. B. in Frankreich häufig den Zunftvorsteher mitwählen durften[2]. Vor den Zunftvorsteher und den gewählten Ausschuß mußten alle genossenschaftlichen Händel und alle Ver-

[1] Wenigstens dort, wo die Zunft zur vollen Freiheit gelangte. Sonst bestellte die Obrigkeit den Zunftvorstand.

[2] Jäger a. a. O. S. 217.

gehen gegen die Zunftsatzungen und Gewerbsordnungen gebracht werden. Die verhängten Strafen bestanden in Geld und Geldeswerth, in zeitweiliger und völliger Ausstoßung aus der Zunft, womit zugleich die Befugniß zum Gewerbebetrieb aufhörte. Dem Bestraften stand der Recurs an die städtische Behörde offen, aber niemals durfte das Standesgericht der Zunft umgangen werden. Uebrigens hatte der Zunftvorstand nur Gewalt innerhalb der von der Zunftordnung gesteckten Grenzen. — Das Mittelalter war von außerordentlichem Freiheitssinn belebt und scheute nichts mehr als Selbstherrscherthum und Knechtssinn. Wie der Kaiser zwar Vollstrecker, aber nicht autokratischer Schöpfer der Reichsgesetze war, so galt auch der Zunftvorsteher mehr als Vollstrecker der gewerblichen Satzungen, nicht aber als Herr der Meister, die selbst bei ihrer Zunftversammlung in allen wichtigen Dingen gemeinsam das Recht fanden. Auch sonst bei allen wichtigen Fragen mußte die Versammlung der Meister befragt werden. — Dem Zunftvorstande lag sodann die Leitung der geselligen Zusammenkünfte und Vergnügungen in den Zunfthäusern ob; und als die Zünfte einen Antheil an der Gemeinderegierung errungen hatten, vertraten ihre Vorsteher entweder selbst die Genossenschaft im Rathe oder sie erwählten die zünftigen Mitglieder des Gemeinderathes. Im Kriege waren sie die Anführer[1]. — Da von der Gliederung der Zünfte in Lehrlinge, Gesellen, Meister später ausführlich die Rede sein wird, so möge hier noch kurz die politische Bedeutung der Zunft Erwähnung finden. Zunftangehörigkeit, Bürgerrecht und Wehrpflicht fielen gewissermaßen unter einen Begriff. Als zünftiger Handwerker genoß der Mann sein Bürgerrecht; in und mit der Zunft wählte er die Gemeindebeamten und entschied er über die örtlichen Angelegenheiten. Und war die Stadt in

[1] Janssen a. a. O. S. 327.

Gefahr vor auswärtigen Feinden, so bewaffneten die Zünfte ihre Genossen; die Fleischer, Bäcker u. s. w. bildeten je einen Heerhaufen, eine Compagnie, und wetteiferten miteinander in Tapferkeit und Opfermuth[1].

Die Zunft war autonom, d. i. sich selbst leitend und frei in Bezug auf alle ihre innern Angelegenheiten. Treffend bemerkt darum der große Geschichtsforscher Joh. Janssen[2]: „Man darf die vollendetsten Werke der Baukunst und Bildnerei jener Jahrhunderte mit ihrer wesentlichen Einheit, ihrer festen harmonischen Gestaltung des Ganzen und zugleich der höchsten Freiheit und Mannigfaltigkeit im einzelnen als einen lebendigen Spiegel auch des damaligen Einigungswesens auffassen." Zu den innern Angelegenheiten aber zählt vor allem die Fürsorge für die Eintracht und eine christlich-sittliche Lebensordnung der Innungsglieder. Diese sollten „alle brüderliche Liebe und Treue" miteinander theilen, als eine „wahre und rechtmäßige Gemeinschaft alle brüderliche Liebe und Treue nach eines jeden Vermögen auf Lebenszeit je einer dem andern erzeigen", „friedlich und einmüthig" untereinander leben, „sich ehrlich und freundlich halten nach christlicher Ordnung und brüderlicher Liebe", — und dies alles nicht bloß in ihren persönlichen Verhältnissen, sondern auch bei der Stadtobrigkeit und wo es sonst nöthig sei.

Sehr schön äußert sich eine bei Peter Schöffer zu Mainz 1509 gedruckte Schrift über Zweck und Endziel der Zünfte. „Vor allen Dingen thuen sich die Bünde und Brüderschaften der Arbeit (Zünfte) zusammen, daß ihr ganzes Leben in christlicher Zucht und Liebe geordnet sei und die Arbeit selbst geweiht werde. Wenn wir alle nach Gottes Gebot arbeiten, so arbeiten wir nicht bloß des Gewinnes willen. Denn das ist kein Segen und bringt der Seele Schaden.

---

[1] Vgl. hierzu W. Arnold, Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte II (Hamburg und Gotha 1854), 356 f.

[2] A. a. O. S. 319.

Der Mensch soll arbeiten um der rechten Ehre Gottes willen, der es geboten hat, und um den Segen des Fleißes zu haben, der in der Seele liegt; auch um zu haben, was uns und den Unsrigen zum Leben noth thut, und auch wohl, was zu christlicher Freude und Lustbarkeit gereicht; nicht minder, um den Armen und Kranken mittheilen zu können von den Früchten unserer Arbeit. Darum sind Bünde und Innungen der Handwerksgenossen gut, wie sie danach trachten sollen. Und wer nicht danach trachtet und nur Geld und Reichthum mit seiner Arbeit zusammenscharren will, der handelt schlecht, und seine Arbeit ist Wucher; wie denn der hl. Augustinus sagt: Du sollst nicht wuchern mit deiner Hände Werk, denn deine Seele geht dabei verloren. Und ebenso: Man soll die Wucherer nicht leiden, sondern die Gesellschaft soll sie als schädliche und faule Glieder ausstoßen. Bedenke darum wohl, lieber Christenmensch, warum es geschieht (in welcher Absicht du arbeitest), ob du Gott im Auge hast und nicht deinen Gewinn allein, und ob du auch sorgest für die Genossen in deiner Brüderschaft (Zunft), für alles, was sie angeht, im Leben und im Tod." So die Lehre, welche „Ein christlich ermanung zum frumen Leben" gab, so aber auch in der That der Geist, welcher thatsächlich die damaligen Zünfte belebte.

Nächst der Sorge für die Bruderliebe und christliche Gesinnung der Genossen lag den Innungen das meiste am guten Ruf der Zunftglieder. Wer in ihre Reihen aufgenommen werden wollte, mußte ehelich geboren, „echt und recht von Vater und Mutter" sein. Allerdings liegt hierin eine nicht geringe Härte gegenüber den schuldlos illegitim Geborenen. Aber man bedenke, daß in gesellschaftlichen Dingen der allgemeine, sittliche Nutzen hoch über dem Vortheile des Einzelnen steht. Insbesondere ist die Heiligkeit der Ehe einer der stärksten Pfeiler des Gesellschaftsbaues. Es zeugt daher von einem gewissen socialen Tact, wenn die Zünfte den Bastard von ihrer Einigung ausschlossen. Jeder mußte ferner persönlich makellosen Wandels, ein „Biedermann" und „unbesprochen" sein; er mußte „mit glaublicher Kundschaft (mündlichen Zeugen) oder durch einen versiegelten Schein beweisen, daß er von frommen Eltern ehelich geboren und selber fromm

sei", wie es in den Satzungen der Goldschmiede von Frankfurt a. M. hieß. Entehrende Strafe, Müßiggang, Nachtschwärmerei außerhalb der Wohnung des Meisters, Trunk, Spiel und Liederlichkeit war allen, vom Lehrlinge an, untersagt und führte zum Ausschlusse aus der Zunft. Dieser „ehrenfeste" Charakter jedes Zunftgenossen gab dem ganzen Stande einen außerordentlichen sittlichen Halt und ein edles Selbstgefühl [1].

Galt die erste Sorge der Zunft den Personen der Glieder und ihrem sittlichen Verhalten, so erstreckte sich dieselbe nicht minder auf das ökonomische Leben. Die Grundgedanken einer sittlichen Genossenschaft wurden von den Zünften ganz besonders mit Rücksicht auf das Gebiet der gewerblichen Arbeit hochgehalten [2]. Im Interesse des gemeinen Wesens und dem gemeinen Besten entsprechend sollte die Arbeit möglichst treu und pflichtgemäß geübt werden. „Indem die Zünfte durch genossenschaftliche Selbstcontrolle, Selbstpolizei und Selbstbeschränkung für das Interesse des consumirenden Publikums sorgten, förderten sie gleichzeitig das Gemeinwohl und die Ehre der eigenen Arbeit und führten so eine glückliche Harmonie der collidirenden Interessen herbei, wie sie freilich nur so lange möglich war, als der Gemeinsinn über dem Egoismus, die Ehrliebe über der Gewinnsucht stand." [3] — Damit die Arbeit „gut und tadellos", „gute Kaufmannsware" sei, schrieb die Zunft den Genossen nicht nur die zünftige Ausbildung vor, sondern auch den zu gebrauchenden Rohstoff und dessen Behandlung, die Art und Form und Größe des Productes. Die Zunftvorstände machten mit Abgeordneten

[1] Vgl. G. Schönberg, Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter (Berlin 1868) S. 41 ff. 50 ff. 73 ff. [2] Gierke a. a. O. S. 388.

[3] Ebd. — Vgl. auch Ennen, Geschichte der Stadt Köln. 3 Bde. II (Köln und Neuß 1869), 123.

der Stadtbehörde regelmäßige Umgänge in den Werkstätten; jedes „böswirkige, falsche, nicht aufrechte (echte) Werk" wurde mit Beschlag belegt oder gar vernichtet. Jeder Käufer, der sich übervortheilt glaubte, konnte sich an den Zunftvorsteher wenden; auf Anfertigung und Verkauf schlechter Waren standen Geld- oder Körperstrafen. In Danzig z. B. mußten die Goldschmiede für falsche Arbeit eine Buße von vier Pfund Wachs entrichten. Bei den Goldschmieden Lübecks wurde alles „wandelbare (unechte) Gut" zerbrochen. In Berlin verloren pfuschende Wollenweber und Gewandschneider das Recht des Handwerksbetriebes, ihre Waren aber wurden verbrannt[1]. — Es waren ferner genaue Preise für die gewerblichen Waren festgesetzt, ebenso der Absatz geregelt, Ort, Art und Zeit des Verkaufes bestimmt[2]. Der Hausirhandel und jedes unschöne Anlocken fremder Kunden waren untersagt. Der einzelne Meister durfte nur einen Verkaufsladen haben. Einige Zünfte hatten sogar einen gemeinsamen Verkaufsplatz, wie z. B. die Wollentuchweber ihre „Tuchlauben". Wenn nun die Ware bei dem einen Meister genau so viel kostete wie bei dem andern, so konnte eine Concurrenz nur in der Form eines erlaubten und nützlichen Wetteifers zur Entfaltung kommen, indem nämlich ein jeder sich bestrebte, den andern durch Güte und Solidität der Ware zu übertreffen. So und nur so war für einen schnellern Absatz seiner Producte gesorgt[3].

[1] Vgl. Janssen a. a. O. S. 324.

[2] Gierke a. a. O. S. 395.

[3] Die Preistaxen spielten im Mittelalter eine große Rolle. Vorzüglich aber lag die Güte und der billige Preis der Lebensmittel den Gemeinden am Herzen. Ueberall und bis in die neuere Zeit fand Mehl- und Brodschau, Fleisch-, Fisch-, Wein- und Bierschau von seiten des Gemeinderathes statt. Nicht vollwichtiges Brod wurde zerschnitten und den Armen ausgetheilt, verdorbene oder verfälschte Lebensmittel mit Beschlag belegt. Die Münchener Bierschau ist ja weltbekannt und verschaffte dem dortigen Bier seinen Weltruf. Weizen,

Die Innung fungirte sodann als Rohstoff-Verein. Die Rohstoffe wurden nicht vom einzelnen, sondern von Zunft wegen beschafft, entweder durch eigens bestellte Genossen im großen eingekauft und zu Engros-Preisen dem einzelnen nach Bedürfniß überlassen, oder aber man bestimmte gewisse Einkaufsplätze und Termine, wo sich jeder die Materialien billig erwerben konnte. Bot sich aber je einem Genossen die Gelegenheit zu günstigerem Einkaufe, so mußte er es der Innung anzeigen und einen Theil zum Kostenpreise seinen „Brüdern" überlassen, damit „alle sich gleichmäßig ernähren könnten" und „der Vortheil der ärmern Art" gewahrt werde. Auf diese Weise war einem mächtig wirksamen Hilfsmittel der modernen Concurrenz und einer Quelle der Verarmung von vornherein der Weg versperrt, und zwar im Namen der christlichen Liebe und Brüderschaft. Schon dieses einzige Beispiel beweist den

Roggen und Gerste mußte besonders gebacken, und z. B. in Augsburg sechs Sorten Brod zum Verkaufe gestellt werden. — Bei Bestimmung des Preises der Lebensmittel wurden die Kosten des Ankaufes und der Bearbeitung zu Grunde gelegt und ein rechtlicher Arbeitsgewinn noch zugerechnet. Weder theurer noch auch wohlfeiler, als die Taxe lautete, durfte verkauft werden, weil man die schädliche Concurrenz als Eigennutz und Lieblosigkeit gegenüber den Zunftgenossen verabscheute. Das Fleisch unterlag nächst Brod und Mehl einer eingehenden städtischen Aufsicht; unzeitige Kälber wurden fortgeschafft, den Fleischern jede Thierquälerei untersagt, jedes Stück Vieh vor der Schlachtung in Augenschein genommen. Auch der Wein sollte bleiben, „wie ihn Gott hat wachsen lassen"; die Weinfälschung mit „Waidasche, Schwefel, Scharlachkraut, Eiern, Milch, Salz, Kalk oder sonsten" galt als schwerer Frevel; in Köln z. B. mußte jeder Weinhändler schwören, daß sein Wein von allen fremden Zuthaten frei sei, und in Augsburg sollte im Jahre 1492 ein Safran-Fälscher gar verbrannt werden. — Auf solche Weise war man für billiges Leben, für Gesundheit und Solidität besorgt. — Vgl. auch L. Wassermann, Der Kampf gegen die Lebensmittelfälschung vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Mainz 1879.

unermeßlichen socialen Werth der sittlichen Tugenden des Christenthums, die über die Grenzen des stricten Rechtes hinaus ihre Forderungen an die Gesellschaftsglieder stellen. — Die Zunft wirkte ferner als Creditverein und Vorschußkasse. Denn ihr ganzes, bewegliches und unbewegliches Vermögen gehörte der Körperschaft und diente dem Einzelnen zu Gebrauch und Nutzung. Vom baren Gelde in der Kasse wurden nicht bloß Arme und Kranke innerhalb und außerhalb der Innung unterstützt, sondern auch Vorschüsse an minder bemittelte Zunftgenossen gegeben — entsprechend den canonischen Vorschriften, innerhalb der damals gebundenen Wirtschaftsordnung —, ohne Zinsen.

So war die gewerbliche Vereinigung ganz vom Geiste des Gemeinsinnes und der Brüderlichkeit durchweht. In ihr fand sich der Handwerker gesichert und stark, weil alle für einen und einer für alle einstanden. Ohne sie war er nichts. Es ist daher kein Wunder, wenn der Gewerbsmann von der Jugend bis zum Grabe mit opferwilliger Liebe für seine Innung beseelt war, in ihr seinen Stolz, sein Recht, seine Freiheit, die Hilfe im Leben und nach dem Tode suchte und fand. Denn auch der abgeschiedenen Zunftgenossen wurde in frommen Gebeten gedacht und das heilige Opfer für ihre Seelenruhe Gott dem Herrn dargebracht.

„Die gewerkschaftliche Vereinigung schützte gegen die atomisirende Concurrenz der Einheimischen und besonders der Fremden," sagt Dr. Eugen Jäger[1], „sie gewährte jedem einzelnen eine sichere Existenz durch die Arbeit und schuf den Wohlstand im Bürgerthum des Mittelalters. Von diesem Wohlstande zollte das Bürgerthum den Armen, Kranken und Verlassenen einen reichen Tribut. Die freiwillige Armensteuer wurde niemals reichlicher und williger gezahlt als während des Mittelalters. Die Gewerkschaft vereinigte ihre Mitglieder in der täglichen Arbeit der Werkstätte, in der politischen Theilnahme am Gemeindeleben, in der heldenmüthigen Vertheidigung der

[1] Geschichte der socialen Bewegung u. s. w. S. 212.

städtischen Freiheiten oder des Vaterlandes und in den religiösen Uebungen. Sie gab jedem einzelnen viele Genossen bei weltlichen und geistlichen Feierlichkeiten; sie gab Unterstützung in den Wechselfällen des Lebens, Versorgung im Alter, Gebet nach dem Tode."

12. Die religiöse Weihe des zünftigen Handwerks. Die Religion ist die Grundlage der Gesellschaft, und jede Sociallehre, die nicht auf dem Christenthum sich aufbaut, wirkt zerstörend, sie mag in noch so blendendem Gewande erscheinen. So hat die egoistische und unchristliche Lehre des Liberalismus den Pauperismus, den Klassenkampf, den Socialismus geboren. Der Socialismus aber mag vielleicht die gesellschaftliche und politische Macht des liberalen Kapitalismus brechen; er wird jedoch nicht im stande sein, eine neue Gesellschaftsordnung dauerhaft zu gründen. Denn jede Pflanzung, die nicht vom himmlischen Vater gepflanzt ist, wird ausgerottet werden[1]. In richtiger Erkenntniß dieser Wahrheit hatten die alten Handwerkergilden den christlichen Glauben zum Mittelpunkte ihres Denkens und Schaffens gemacht.

Die Arbeit selbst war religiös geweiht. Sie galt als frommes, von Gott befohlenes und ihm wohlgefälliges Werk, als Grundlage eines christlichen Lebens und als Quelle natürlichen wie übernatürlichen Segens. Daher der Gebrauch, vor Beginn des Tagewerkes einer heiligen Messe beizuwohnen. Als Vorbild in der Arbeit diente der heilige Nährvater Joseph, dem der göttliche Knabe Jesus als Lehrling, später als Geselle zur Seite gestanden; für die weibliche Arbeit bot die allerseligste Jungfrau das Vorbild. Man stellte sie spinnend oder webend dar neben der Wiege des Christkindes. Jede Zunft hatte ihren besondern Schutzpatron, wohl auch in den größern Domen ihre eigene Kapelle nebst Altar, deren Ausschmückung eine Ehrensache der Genossenschaft war. Es

[1] Matth. 15, 13.

liegt auf der Hand, daß diese ideale Auffassung der christlichen Handarbeit einen gewaltigen, sittigenden Einfluß auf Herz und Geist üben und sogar zur technischen Vollendung des Handwerkes wesentlich beitragen mußte. Am Herzen der Kirche wuchs das Kunstgewerbe empor; es ist zerfallen und hat der „wohlfeilen und schlechten" Production Platz gemacht, seitdem die Arbeit unfromm und unchristlich geworden und damit auch ihren Segen verloren hat. Was soll denn auch das Kunsthandwerk und die Kunst inmitten eines materialistischen Volkes, das keine Ideale mehr kennt, keine geistigen und übernatürlichen Güter schätzt? — Das christliche Handwerk setzte ferner seine Ehre in ein offenes und öffentliches Bekenntniß des Glaubens. Bei den kirchlichen Processionen betheiligten sich die Zünfte als solche in eng geschlossenen Reihen; voran wehte die Zunftfahne mit dem Bilde des heiligen Zunftpatrons. Am Feste des Schutzheiligen fand ein feierlicher Gottesdienst statt, welchem die ganze Genossenschaft beiwohnte. Gottlose Reden, Unglaube und Lästerung zogen den Ausschluß aus der Zunft nach sich, deren Endziel es ja war, „den Gottesdienst zu mehren und dadurch auch das Seelenheil zu verdienen". — Darum hielten die alten Zunftordnungen insbesondere strenge auf Heilighaltung der Sonn- und Festtage. Sie setzten eine Strafe für jeden an, der an diesen Tagen oder an Sonnabenden nach dem Vesperläuten oder an den Vorabenden heiliger Festtage arbeitete bezw. arbeiten ließ. — Hatte man in der Woche gemeinsam gearbeitet, dann wollte man ebenfalls die religiösen Uebungen in der Kirche gemeinsam begehen. Nicht als isolirtes Individuum, sondern als lebendiges Mitglied einer hochgeachteten Genossenschaft erschien der Handwerker überall, im Staate, in der Gemeinde, im Gotteshause. So wurde die Zunft zur religiösen Brüderschaft. Diese Brüderschaften entstanden in Deutschland großentheils erst gegen Mitte des

15. Jahrhunderts, z. B. in Frankfurt jene der Schuhmacher- und Schneidergesellen 1453, die der Schirmer 1455, der Weberknechte 1460, der Armbruster 1471, der Bader desgleichen, der Gärtner 1482, der Steinmetzen 1518. Früher traten diese Brüderschaften in Frankreich auf, wo sie Confréries. in den südlichen Landschaften auch Charités genannt wurden. In Südfrankreich existirten sie bereits im 13. Jahrhundert; im Norden wurden sie erst im 14. Jahrhundert eine allgemeine Einrichtung der Gewerkschaften und umspannten das ganze Leben ihrer Angehörigen[1]. — Wie die christliche Kirche und alles, was von ihrem Geiste beseelt war, das Gebot thätiger Nächstenliebe praktisch erfaßte, so bewiesen auch die alten Zünfte ihren religiösen Charakter durch umfassende Uebung der Charitas. Sie kamen nicht nur ihren eigenen Angehörigen in Krankheit, Noth und bei Todesfällen großmüthig zu Hilfe, sondern betrachteten nicht minder die Wohlthätigkeit gegen andere Arme als religiöse Liebes- und Ehrenpflicht. Arme und Spitäler wurden regelmäßig bedacht, besonders aber an den Zunftfesten noch ein übriges gethan; so wurden z. B. nach den Statuten einer Brüderschaft zu Kiel während des zu Ehren des heiligen Patrons gesungenen Hochamtes zwölf Arme gespeist und zwölf armen Schülern „ein gutes Stück Rindfleisch und ein Roggenbrod" gereicht. Reiche Zünfte hatten sogar ihre eigenen Spitäler, wie z. B. das Hiobs-Hospital oder Pockenhaus zu Hamburg von einer aus Fischern, Krämern und Höckern bestehenden Genossenschaft im Jahre 1505 gestiftet wurde. Dr. Jäger[2] sagt über die Zunftwohlthätigkeit in Frankreich: „Nicht selten wurde der vierte Theil des Jahreseinkommens zu milden Zwecken verwendet. Die Körperschaft der Pariser Goldarbeiter — allerdings eine

[1] Janssen a. a. O. I, 334. — Jäger a. a. O. I, 219.
[2] A. a. O. S. 221.

der reichsten — besaß in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein jährliches Einkommen von 46 000 Livres, von welchen sie 11 319 für Almosen ausgab." Daß auch die Zünfte Deutschlands Großartiges für Tröstung der Nothleidenden thaten, geht schon aus der bedeutenden Zahl der zünftigen Brüderschaften hervor; so gab es deren z. B. in Lübeck beim Ausgange des Mittelalters siebzig, in Köln gegen achtzig, in Hamburg über hundert[1].

Bedenkt man nun, daß ein guter Theil des Adels und der Clerus mit dem gewerblichen Mittelstande in Werken der Nächstenliebe wetteiferten, so begreift man, daß in den Zeiten des christlichen Mittelalters von eigentlicher Noth und von Pauperismus keine Rede war. Hungersnoth und Seuchen blieben ja doch nur Ausnahmen und lasteten, wo sie eintraten, auf allen. Erst als der Glaube erloschen war, erstarb auch die Liebe. An ihrer Stelle herrscht der Schrecken der Neuzeit, die ausgebeutete Armut als politische Partei, die mit dem Fatalismus des Islams ihren künftigen Triumph erwartet.

13. Ehre und Recht der Arbeit. Mit der Lehre, daß jede redliche Arbeit eine Ehre des Menschen sei, hat das Christenthum eine ebenso wichtige sociale Umwälzung vollzogen wie mit der Beseitigung der Sklaverei. Ganz anders dachte das heidnische Alterthum von der Arbeit. Sie war ihm eine Schande und ein Fluch, der nur auf den Armen lastete. Das griechische Wort für „arbeiten" kommt aus der nämlichen Wurzel wie das Wort „arm" und bedeutet eigentlich „Armut leiden". Dem edeln Bürger stand nur die Beschäftigung mit den „freien Künsten", der Besuch der Volksversammlung und der Theater an. Die Handarbeit aber gehörte den Sklaven und den Armen. Sogar der sonst so klar sehende Weltweise Aristoteles[2] verachtet die Arbeit mit den

[1] Janssen a. a. O. S. 321. [2] Polit. II, 1; III, 1; I, 3.

Worten: „Die Handarbeiter verdienen nicht den Namen ‚Bürger'; sie haben nichts Edles in der Gesinnung"; „es ist kein Unterschied zwischen ihnen und den Sklaven"; „die Sklaven aber sind eine eigene Gattung von Menschen und dazu geschaffen, daß sie für uns die körperliche Arbeit verrichten". Ueberhaupt galt jede „Lohnarbeit", auch die des Künstlers und Erziehers, für entehrend, ebendarum auch die ärztliche Kunst als verächtlich. Wie die Griechen, so dachten die Römer von der Arbeit. Cicero[1] nennt die Werkstätten und das Gewerbe schmutzig, keiner Ehre werth, mit edler Gesinnung unvereinbar. Kein Wunder, wenn Rom und Italien zum Wohnort eines müßigen Gesindels wurde und schließlich, wie Livius[2] sagt, weder seine Laster noch deren Heilmittel länger ertragen konnte. Als das Licht des christlichen Glaubens über den Völkern aufging, änderte sich diese Auffassung von der Arbeit vollständig. „Bete und arbeite", klang es durch die christliche Welt: die Arbeit wurde eine Ehre und der Müßiggang eine Schande, als Sünde, als aller Laster Anfang gebrandmarkt. Auch unsere heidnischen Vorfahren in Deutschland verachteten die Handarbeit. Sie hielten es für „Schwäche und Feigheit, dasjenige, was man im blutigen Kriege erobern könne, im Schweiße des Angesichtes zu erarbeiten"[3]. Es kostete viele Ermahnungen und noch mehr gutes Beispiel — vor allem seitens der Benediktiner, denen Deutschland seine Cultur verdankt —, bis sich die nordischen Barbaren zur Arbeit verstanden. Aber endlich gelang es. „Der Hebel, mit welchem die alte ererbte Anschauung (von der Verächtlichkeit der Arbeit) aus den Angeln gehoben wurde, war stets die Lehre, daß die Menschen von Natur aus

[1] De offic. I, 42.

[2] Hist., praef. — Vgl. Franz Hitze, Die sociale Frage (Paderborn 1877) S. 184 ff.

[3] *Tacitus*, Germania c. 14.

gleich, und daß die Arbeit von Christus geheiligt sei. Durch diese Lehre wurde die Arbeit und mit ihr das arbeitende Volk befreit und zur unzerstörbaren Grundlage für den Wohlstand der christlichen Völker gemacht. Je höher die freie Arbeit geschätzt wurde, desto höher stieg auch der Arbeiterstand in der christlichen Anschauung."[1] Speciell die zünftige Arbeit stand in größten Ehren. Die Zünfte freuten und rühmten sich derselben, suchten sogar in ihrer Kleidung und durch andere Merkzeichen die Art ihres Gewerbes beim Auftreten in der Oeffentlichkeit kenntlich zu machen. Die Arbeit führte sie zu Wohlstand und zu den höchsten Stufen in der Gesellschaft. Die von Kaiser Karl V. geadelten Fugger waren Leineweber zu Augsburg. Die Handarbeit galt nicht wie heute als verkäufliche Ware, sondern als That der Persönlichkeit, als Werk des Mannes, der nicht nur in seiner Person tadellos sein mußte, sondern auch mit voller Liebe das Werk seiner Hände tadellos für den Consumenten herstellte, ja gar, wie die Steinmetzen unserer alten Dome es thaten, sein persönliches Zeichen im stolzen Bewußtsein gethaner Pflicht darauf zu setzen pflegte. Die Arbeit, das Werk, war eine dauernde Erscheinung der Persönlichkeit, eine Gewissenssache, ein Ehrenzeichen, darum solid und mit voller, persönlicher Hingabe ausgeführt.

Eine Ausbeutung fremder Arbeit war damals durch die öffentliche Meinung und Zunfteinrichtung unmöglich gemacht. Man verabscheute Menschen, „die, selber müßig und faul, von dem Schweiße anderer leben und in Ueppigkeit sich großthun"[2]. Die Zunft kannte nur Arbeiter. Der Meister war nicht minder als Gesellen und Lehrlinge in der Werkstätte thätig, ja suchte es allen zuvorzuthun. Lediglich der erkrankte Meister war von jener Pflicht frei und erhielt durch

[1] Jäger a. a. O. S. 65 f.

[2] So „Ein christlich Ermanung" von 1509.

die Zunft einen Vertreter; im übrigen aber hatten bloß Meisterswittwen das Recht, ihr Gewerbe durch Werkführer betreiben zu lassen.

Die Auffassung des Mittelalters erscheint in um so hellerem Lichte, wenn man sie mit den Anschauungen der spätern materialistischen Nationalökonomie vergleicht. „Als edel, als vornehm, als eines Herrn würdig", sagt Freiherr v. Vogelsang[1], „erscheint jenen niedrig Gesinnten nur das müßige Leben auf Kosten fremder Arbeit oder die Speculation der Ausbeutung. Hiermit ist der letzte Schritt zur äußersten Verächtlichmachung der Arbeit geschehen; die Christenheit ist wieder angelangt auf der Stufe des antiken Heidenthums, wo alle Arbeit Sklavenarbeit, des freien Mannes unwürdig war. Wir sind angelangt bei dem contradictorischen Gegensatze unserer christlichen Socialordnung, in welcher die Ehre nur mit der Arbeit verbunden war, die höchste politische und sociale Ehre mit der höchsten Culturarbeit, der priesterlichen, die nächsthöchste Ehre mit der nächsthöchsten Culturarbeit, der monarchischen, und so weiter abwärts, jede Arbeit mit der ihr angepaßten Ehrenstellung verbunden. Nur die Ausnutzung fremder Arbeit, der Wucher, war ohne Ehre, stand mit der Rasse, welche sich davon nährte, außerhalb der gesellschaftlichen Stufenleiter. — Jetzt sind wir bei dem Gegensatze angelangt, aber nicht unvermittelt. Um die höchste, heiligste Arbeit (des Priesters) mit Verachtung zu belegen, mußte zuvor alle Arbeit verächtlich gemacht, mußte als das Stigma untergeordneter Menschen bezeichnet werden: die Arbeit, welche von Gott selbst der gesamten Menschheit als die Bedingung des täglichen Brodes auferlegt ist; die Arbeit, welche je nach ihrer höhern, gemeinnützlichen Qualität von unsern christlichen Vorfahren als die Bedingung der aufsteigenden Gesellschaftsordnung erkannt wurde. Deshalb war nach der priesterlichen die obrigkeitliche, dann die kriegerische Arbeit die höchstgeehrte, weil beide die Vorbedingung der Fruchtbarkeit, der Sicherheit aller andern Arbeit sind. Deshalb hatte und soll haben jede höhere Stellung auf der socialen Stufenleiter einen öffentlichen, einen auf die Gemeinnützlichkeit lautenden Rechtstitel. — Jetzt ist der Hohn auf diese echt christliche sociale Anschauung zur Geltung gekommen: Alles für Geld, Geld für alles; Geld ohne Rücksicht auf seinen Ursprung, ohne Rücksicht auf seinen

[1] Gesammelte Aufsätze 9. Heft (Augsburg 1886), S. 477 f.

Zweck soll Ehre, Anerkennung, Hochachtung, soll einen Platz auf der socialen Stufenleiter erkaufen können. Wer Geld zu geben hat, ist Herr; wer Arbeit — welcher Art auch immer — zu geben hat, verachteter Knecht, mag er am Altare dienen oder in der Fabrik."

Die Arbeit erschien aber nicht nur als Ehre, nicht bloß als Pflicht, sondern auch als ein Recht des Menschen. „Das Recht auf Arbeit", sagt Johannes Janssen[1], „wurde den Arbeitern ausdrücklich als ein ihnen von Gott und der Obrigkeit verliehenes bezeichnet; die Arbeit selbst galt als ein zum Nutzen des Gemeinwesens von Gott und der Obrigkeit gegebenes Amt." [2] Allein die Arbeit war kein politisches Amt, kein Staatsamt, bei dessen Verwaltung der Arbeitende als Functionär des Staates wirkte, als Vertreter der Staatsgewalt handelte. Sie wurde vielmehr nach Art eines socialen, bürgerlichen Amtes dem ganzen in der Zunft organisirten Stande von der Gemeindeobrigkeit verliehen. Die Stände bilden eben naturgemäß die „Organe" des gesellschaftlichen Körpers, ihre Arbeit eine „sociale Function", aber die sociale Function eines moralischen Organismus, in welchem die einzelnen Bestandtheile und Organe nicht bloß für das Ganze da sind, sondern zunächst als Selbstzwecke Anerkennung finden. „Wenn die Zünfte", schreibt Otto Gierke[3], „gewillkürte Genossenschaften waren, denen der Handwerksbetrieb als öffentliches Amt im städtischen Gemeinwesen oblag, so folgte für ihr Verhältniß zur Stadt oder zum Stadtherrn eine doppelte Stellung. Sie waren auf der einen Seite Glieder und Organe der Stadt, auf der andern Seite selbständige Genossenschaften mit einer in sich abgeschlossenen privatrechtlichen und öffentlichen Rechtssphäre. Ganz

[1] A. a. O. S. 315.

[2] Ueber die Arbeit vgl. auch unsere frühern Ausführungen oben S. 437 ff.

[3] A. a. O. S. 371 ff., mit vielen Quellenangaben.

wie der einzelne Bürger zugleich Glied eines Ganzen und selber ein Ganzes war . . ., so war auch die Zunft zugleich eine Gemeinde für sich und ein Theil und Organ der Stadtgemeinde. In ersterer Beziehung war sie nur um ihrer selbst willen da und daher, soweit sie ihr besonderes Interesse verfolgte, nur verpflichtet, den Zwecken der Stadt nicht feindlich entgegenzuhandeln; sie war aber andererseits zugleich um der Stadt willen da und hatte, soweit diese ihre Bestimmung in Frage kam, die positive Pflicht, den Nutzen und die Ehre der Stadt, das Gemeinwohl, zu fördern. Als Organ und Glied der Stadt war die Zunft vor allem in gewerblichen Dingen der Gesamtheit untergeordnet; denn sie war die Trägerin eines ihr von der Stadt anvertrauten Amtes, das sie zum Besten des gemeinen Wesens verwalten mußte, und sie übte die mit diesem Amt verbundenen polizeilichen und richterlichen Befugnisse nicht in eigenem Namen, sondern im Namen der Stadt. . . . Die Zunft war aber zweitens eine in sich selbst bestehende Körperschaft, deren Macht und Rechtssphäre zwar durch das gegenüberstehende Recht der Stadtherren und der Stadt abgegrenzt und beschränkt wurde, innerhalb dieser Schranken aber selbständig war. Als eine freie Genossenschaft hatte sie daher in ihren körperschaftlichen Angelegenheiten alle diejenigen Rechte, welche einer deutsch-rechtlichen Genossenschaft zukamen, soweit nicht besondere Verhältnisse eine größere Abhängigkeit hervorbrachten." Mit andern Worten, auch das Mittelalter suchte den unmittelbaren Zweck der Arbeit in den Arbeitenden selbst, den mittelbaren Zweck aber im Gemeinwohl der ganzen arbeitstheiligen Gesellschaft. Die Zünfte konnten darum keine bloßen Interessenverbände mit einseitigem Corporationsegoismus sein; ihre Arbeit war ein „Amt"; aber man faßte damals den Ausdruck in einem viel weitern Sinne auf, als dies heutzutage üblich ist, und bezeichnete mit demselben auch jede dauernde Verrichtung, die eine Beziehung zum

öffentlichen Gemeinwohle hatte[1]. Wenn aber gerade die städtische Obrigkeit die Zunft mit dem Amte belehnte, so erklärt sich dies daraus, daß in damaliger Zeit die städtische Gemeinde, wie sie dem Staate gegenüber größere politische Selbständigkeit und Abgeschlossenheit besaß, so auch einen bedeutendern Einfluß auf das gesamte bürgerliche Leben ausübte. Damals hielt sich die Gemeinde, gewissermaßen wie eine Familie im großen, für berechtigt und verpflichtet, ebenso für die Wohlfahrt der Bürger zu sorgen, wie der Hausvater für seine Hausgenossen sorgt. Sie bildete eine in sich abgeschlossene und selbständige Genossenschaft, die für das geistige und leibliche Wohl aller Insassen aufkommen mußte. Ging daher z. B. zum Schaden der Bürger irgend ein Gewerbe ab, so lud man fremde Gewerbsleute durch besondere Vergünstigungen zur Ansiedelung in der Stadt ein, damit innerhalb der städtischen Bannmeile jede gewerbliche Arbeit für Nahrung, Kleidung, Wohnung und häusliche Bequemlichkeit vertreten sei.

14. Im innigen Zusammenhang mit der Auffassung der gewerblichen Arbeit als eines „Amtes" im weitern Sinne des Wortes stand der Zunftzwang. Wer in einer Stadt das Handwerk üben wollte, wurde gezwungen, sich der betreffenden Zunft anzuschließen. „Weil nur, wenn ihre Genossenschaft alle Handwerker des Amtes umfaßte, Controlle der Arbeit und genossenschaftliche Gewerbe- und Sittenpolizei durchführbar sei, und nur so die Ehre des Handwerkes und das gemeine Beste gewahrt werden könne, verlangten die Zünfte das Recht des Zunftzwanges. Nicht Ausschließung anderer vom Nutzen des Handwerkes, sondern Unterwerfung des gesamten Handwerkes unter die Zunft war somit das Ziel dieses Strebens nach Ausschließlichkeit des Zunftgewerbes. Lief ein selbstsüchtiges Motiv dabei unter, so war dies sicherlich nicht Con-

[1] Vgl. oben S. 448 ff.

currenzfurcht und Eigennutz, sondern weit mehr das Streben nach Macht. Noch wollte man mehr die Genossenschaft heben als die Genossen." [1] Dabei sorgte man indessen auch dafür, daß kein Gewerbe in der Stadt zu stark vertreten, „übersetzt" sei. Production und Consumtion standen in voller Harmonie. Wenn eine gewisse Zahl von Handwerkern mit ihren Gesellen und Lehrlingen für das Bedürfniß des Ortes vollkommen ausreichte, so wurde von einer weitern Aufnahme vorläufig Abstand genommen, bis die Bevölkerung an Zahl zunahm. Diejenigen Städte, die sich eines blühenden Ausfuhrhandels erfreuten, machten selbstverständlich von jener Regel eine vernünftige Ausnahme. Da z. B. die belgischen Wolltuche weit und breit ein gesuchter Artikel waren, so wohnten in den dortigen Städten weit mehr Producenten dieser Ware, als für die Gemeinde selbst vonnöthen war. Dasselbe gilt vom niederrheinischen Leder und Lyoner Seidenstoff, von den Waren Nürnbergs und Augsburgs. So zählte z. B. die Zunft der Goldschmiede zu Nürnberg oft über 50 Meister, die gleichzeitig „große Werkstätte" hielten; aber ihre Erzeugnisse gingen auch durch ganz Europa. Es durften sodann die Bürger der Gemeinde in der Regel ihre gewerblichen Waren nur bei Meistern der nämlichen Gemeinde kaufen, auswärts aber bloß in dem Falle, wenn das entsprechende Handwerk in der Stadt nicht vertreten war. Man muß dabei bedenken, daß gerade die bedeutendern Industriestädte Deutschlands ein ansehnliches Landgebiet besaßen. Die kleine fränkische Stadt Rothenburg a. d. Tauber, mit kaum 6000 Einwohnern, hatte ein Landgebiet von mehr als $7\frac{1}{2}$ Quadratmeilen mit ungefähr 15 000 Seelen. Ulm besaß 15, Nürnberg sogar 20 Quadratmeilen Gebietes. Es begreift sich daher, wie ausgiebig für die Handwerkerarbeit in derartigen Städten gesorgt war. Gleich-

[1] Gierke a. a. O. S. 362. — Schönberg a. a. O. S. 38.

zeitig waren die Consumenten in wirksamer Weise gegen übertriebene Preise dadurch geschützt, daß die Preise der Waren von den Gemeindebehörden unter Zuziehung der Zunftvorsteher fixirt wurden.

Damit endlich der Stärkere den Schwächern nicht zermalmen und um seine Arbeit bringen könne, waren dem Umfang der Production gewisse Grenzen dadurch gesetzt, daß jedem Meister die Zahl der Lehrlinge und Gesellen, die nie überschritten werden durfte, genau bestimmt wurde. Das Mittelalter folgte hier eben wieder dem unanfechtbaren Grundsatze, daß das zeitliche Glück eines Volkes nicht sowohl in der absoluten Höhe des „Nationalvermögens", sondern in der breitesten Ausdehnung des Wohlstandes auf das ganze Volk bestehe. Was hilft denn auch die Steigerung des „Nationalreichthums" um einige Milliarden, wenn diese riesigen Summen in den Händen weniger zusammenfließen, während inzwischen Hunderttausende von Volksgenossen in dem Abgrunde der Massenarmut zu Grunde gehen?

Der sociale Zug im alten Handwerk springt noch mehr in die Augen, wenn wir bedenken, daß die Zunft zugleich Rohstoff- und Creditverein war, daß jeder Meister des gleichen Rechtes auf Benutzung der gemeinschaftlichen Zunftanstalten sich erfreute. So besaßen z. B. die Wollweber gemeinsame Waschküchen für Reinigung der Wolle, gemeinsame Walkmühlen, Schleifereien, Färbehäuser, Bleichgärten und Verkaufshäuser, die sogen. „Tuchlauben".

In dieser Weise schützte das christliche Mittelalter das „Recht auf Arbeit". Es verstand darunter nicht, wie der Socialismus, einen Rechtsanspruch des Einzelnen gegenüber dem Staate oder der Gesellschaft, vermöge dessen diese verpflichtet seien, jedem Arbeit zu verschaffen. Nein, das „Recht auf Arbeit" war ihm das natürliche Recht des Menschen, durch Arbeit seine Existenz zu sichern. Dieses Recht aber

sollten die öffentlichen Gewalten und die Gesellschaft praktisch anerkennen und durch geeignete sociale Einrichtungen und eine entsprechende gewerbliche Gesetzgebung schützen und verwirklichen. Wenn ein solches Ziel nicht ohne tiefgreifende Beschränkung der individuellen Freiheit erreicht werden konnte, so fand die damalige Zeit hierin kein Bedenken, weil sie der Ueberzeugung lebte, daß sociale Güter und darum auch das materielle Gemeinwohl eines ganzen Volkes nur innerhalb jener Schranken gedeihen können.

15. Die Gliederung der Zünfte. a) Die Lehrlinge standen auf der untersten Sprosse des Gewerbes. Doch gehörten sie bereits als Schutzgenossen der Zunft an. Die Aufnahme in die Zunft vollzog sich in feierlichem Acte, angesichts der Zunft, nicht selten auch auf dem Rathhause, vor der Stadtbehörde. Schon diese Feierlichkeit legte dem Jüngling die Erwägung nahe, daß er einen wichtigen Schritt gethan, einen Lebensstand erwählt habe und in diesem nun ausharren müsse, daß er einer achtbaren Genossenschaft angehöre, in welcher er je nach Verdienst und Fertigkeit Geselle und endlich ehrenhafter Meister sein werde. Dieser Gedanke mußte das Herz des Lehrlings, der von nun an seine Zugehörigkeit zur Zunft auch in der Kleidung darlegte, mit berechtigtem und freudigem Stolze erfüllen in einer Zeit, wo man noch von einem „ehrsamen Handwerksamte" sprach und die Zunft das höchste Ansehen genoß. Auf der andern Seite war auch für die Gilde das Lehrlingsinstitut von größter Bedeutung, da sie hierdurch eines tüchtigen und wohlausgebildeten Nachwuchses versichert war. Zugleich konnte sie den Lebenswandel der jungen Leute regeln und überwachen und so ehrenfeste Zunftgenossen für die Zukunft vorbilden.

Um das Recht auf Arbeit hochzuhalten und allen Zunftgenossen das tägliche Brod zu sichern, bestanden, wie bereits angedeutet, genaue Vorschriften über die Zahl der

Lehrlinge, die ein Meister haben durfte. Wenigstens bei den wichtigern Gewerken war dies der Fall und hier die Zahl auf zwei bis drei, bei verschiedenen sogar auf einen einzigen für je eine Werkstätte beschränkt. Einerseits wollte man nur so viele Lehrlinge aufnehmen, als für das Bedürfniß der Stadt und Umgegend nöthig waren, andererseits aber auch jede ungesunde Concurrenz von vornherein unmöglich machen. Denn der reichere Meister hätte mit einer zahlreichen Schar von Lehrlingen leicht wohlfeiler und zum Schaden seiner Zunftgenossen können arbeiten lassen. Nur zu Gunsten der Meistersöhne galt die Ausnahme, daß sie auch als überzählige Lehrlinge aufgenommen werden durften; ja bisweilen erhielten sie, besonders im Falle der Bedürftigkeit, das Lehrgeld aus der Zunftlade.

Um den Lehrling in jeder Hinsicht sicherzustellen, wurden die Lehrverträge unter Bürgschaft der Zunft abgeschlossen, und bei der Aufnahme des Neulings in das Handwerksamt die Umfrage gehalten, ob jemand gegen den aufnehmenden Meister und dessen Lehrzucht etwas einzuwenden habe. Die Lehrzeit selbst war natürlich je nach dem Gewerbe verschieden. Sie währte gemeiniglich 3 Jahre, konnte jedoch bei besonders schwierigen Handwerken bis auf 12 Jahre sich erstrecken. In Frankreich betrug die Lehrzeit bei den Goldschmieden und Schnallenmachern 8 Jahre, bei den Büchsenmachern 7, bei den Seidentuchfabrikanten und Messerschmieden 6, bei den Seilern 4 Jahre, so daß sich für jenes Land eine durchschnittliche Lehrzeit von 5—6 Jahren ergibt[1]. Das dortige Lehrgeld betrug bald 20—40 Sous, bald 4—6 Livres. Wenn der Lehrling nicht bezahlen konnte, so mußte er 1—2 Jahre länger dienen. Der Meister durfte mehr, aber niemals weniger fordern, als die feste Taxe betrug. In besondern Nothfällen,

[1] Vgl. Jäger a. a. O. I, 214.

wie z. B. bei langwieriger Krankheit, Verarmung oder weiter Reise, konnte der Meister den Lehrling an eine andere Werkstätte gegen eine Geldentschädigung abtreten. Starb der Meister, so erhielt seine Wittwe von Zunft wegen einen Werkführer, behielt also die Lehrlinge und Gesellen ihres Mannes; starb er ohne Erben, so gab die Zunft die Lehrlinge unter den gleichen Bedingungen an andere Meister. Zeigte sich am Ende der Lehrzeit, daß der junge Mann durch Schuld des Meisters nicht gehörig gelernt hatte, so mußte der Meister eine Strafe an die Gilde zahlen, den Lehrling aber bei einem andern Meister vollends auslernen lassen und dafür das nöthige Lehrgeld aus eigener Tasche leisten[1].

Nachdem bei der feierlichen Aufnahme dem Lehrlinge seine sittlichen und gewerblichen Pflichten ans Herz gelegt waren, erhielt er seinen Lehrbrief und damit die Aufnahme in das Haus des Meisters. Dieser hatte fortan Vaterstelle an ihm zu vertreten, mußte ihn kleiden, ernähren, zur Erfüllung der religiösen Obliegenheiten anhalten und in heilsamer Zucht weiter erziehen. Denn das Mittelalter hielt es für widersinnig, daß ein 14- oder 16jähriger Bursche schon selbständig sein sollte.

Von hoher Wichtigkeit sind die Bestimmungen der alten Zunftordnungen über die Behandlung der Lehrlinge. Eine Hauptvorschrift lautete: „Welcher Meister einen Lehrling nimmt, soll ihn Tag und Nacht in seinem Hause, in seinem Brode und seiner Versorgung halten und mit Thür und Angel verschließen." Der Lehrling wurde streng gehalten, und die gröbern Arbeiten fielen ihm zu; auf der andern Seite aber war ihm der Meister zugleich ein sorglicher Vater, der ihn vor allem zur Gottesfurcht und Ehrbarkeit anhielt und ihn erzog, „als ob er sein Sohn wäre".

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden Janssen a. a. O. I, 329 ff.

Nach welchem Ziele die Erziehung des Lehrlings hinstreben solle, sagt uns die Schrift „Ein christlich Ermanung“ (Mainz 1509) in den Worten: „Alle Hantirung und Gewerbe kann nur, wie sie sollen, in Ehren bewahrt werden, wenn der Lehrjunge früh anfängt, Gottesfurcht zu üben und seinem Meister gehorsam zu sein, als wäre er sein Vater. Er soll des Morgens und des Abends und nicht minder bei der Arbeit Gott um Hilfe und Schutz bitten; denn ohne Gott kann er nichts, und aller Schutz ist ohne Gottes Schutz hinfällig und oft der Seele schädlich, weil man sich auf Menschen verläßt, die armselig sind und hinsterben. Er soll jeden Sonn- und Feiertag Predigt und Messe hören und gute Bücher lesen lernen. Bei der Arbeit soll er fleißig sein und seine Ehre nur in der Ehre Gottes suchen. Dem Meister soll er in allem folgen, was nicht wider Christi und der Kirche Gebot und wider das Gewissen ist. Er soll auch die Ehre des Meisters suchen und die Ehre des Handwerks; denn das ist ein heiliges Amt, dem er einst vorstehen will als Meister, so Gott es will.“

Der Meister durfte gegen den Lehrling weder zu nachgiebig noch tyrannisch sein oder ihn übermäßig anstrengen, wohl aber ihn strenge züchtigen, wenn derselbe es an Gottesfurcht oder Gehorsam fehlen ließ. Dagegen müsse er ihm nichts nachtragen, nachdem er ihn gestraft habe, und solle ihn schützen gegen Schelten oder brutale Behandlung von seiten der Gesellen; er selbst müsse seine Meisterschaft vorzüglich in Bezähmung des Zornes und anderer Leidenschaften an den Tag legen. „Wisse, daß du Meister sein sollst in gutem Beispiel für Frau und Kinder, für Lehrjunge und Geselle und dein sonstiges Gesinde.“

Die Kost des Lehrjungen beim Meister mußte geziemend und „gebührlich nach des Leibes Nothdurft“ sein. Die Kleidung sollte, wo es nicht anders bestimmt war, auch vom Meister geliefert werden und war „von Handwerks wegen“ genau vorgeschrieben. Eine Ordnung der Straßburger Zimmerleute vom Jahre 1478 verlangte z. B.: Bei vier Pfund Heller Lehrgeld hat der Meister dem Lehrling gebundene Schuhe und weiße Hosen nach Nothdurft zu stellen, außerdem

alle Jahre vier Ellen graues Tuch zu einem Rock, vier Ellen Zwilch zu einem Kittel; ferner eine Axt, ein Beil, Winkelmaß, Nagelbohrer, endlich auf jede Woche zwei Heller zum Vertrinken.

Für richtige Erlernung des Handwerks stand die Innung als solche dem Lehrlinge gut. Der Meister war dafür verantwortlich. Deshalb schärften die Zunftordnungen ein: Der Meister muß in allem, was sich für das Handwerk gebührt, den Lehrling treu und fleißig unterrichten und ihn zur Arbeit anhalten, damit er solches vor Gott verantworten könne, auch der Lehrjunge nicht Zeit und Geld verschwende, vielmehr nach überstandener Lehre einem Meister einen rechten Wochenlohn abverdienen könne.

Die Entlassung war dem Lehrlinge nur wegen Diebstahls und Unsittlichkeit angesetzt. Für andere Vergehen wurde die Klage beim Handwerke erhoben; die Vorsteher untersuchten den Fall und erkannten zu Recht. Nach Lübecker Zunftordnungen wurde ein Lehrjunge, der über sechs Pfennige Werth gestohlen hatte, für immer „des Amtes unwürdig".

Auch gegen die alte Lehrlingskrankheit, das Entlaufen, waren Maßregeln getroffen. Ein wiederholtes, unbegründetes Entlaufen zog die Ausstoßung aus der Zunft nach sich. Nach einer Lübecker Ordnung von 1508 konnte der Lehrling nach dem erstmaligen Entweichen nicht mehr vom Meister, sondern nur vom Zunftvorsteher, das zweite Mal nur mehr vom ganzen Handwerke wieder aufgenommen werden. Beim drittenmal mußte man die Genehmigung der Gemeindebehörden einholen. Für den entlaufenen Lehrjungen wurde der Meister von der Innung entschädigt.

Man wundere sich nicht über die strenge Zucht, in welcher die Lehrlinge gehalten wurden. Ein Menschenkenner wird dieselbe nicht etwa bloß entschuldigen, sondern sogar als nützlich und gerecht, ja als nothwendig erklären müssen.

Gerade die Lehrzeit fällt mit den schlimmen Jahren zusammen, in welchen der erwachende Hang zur Ungebundenheit mit starker Hand geregelt und gebeugt werden muß. Dieses Ziel aber konnte, ebenso wie die gediegene Ausbildung im Handwerksamte, nur erreicht werden durch ein Zusammenhalten der ganzen Körperschaft. Was vermag in unserer Zeit der so gepriesenen Gewerbefreiheit der einzelne „Meister" gegen einen renitenten Lehrburschen, der über Nacht eine andere Werkstätte findet oder unter die Fabrikarbeiter geht?

War endlich die Lehrzeit vollendet, so erhielt der Lehrling nach abgelegter Probe ein festes Anrecht auf „Lossprechung" und auf den „Gesellenbrief". Ebenso feierlich wie die erste Aufnahme in die Zunft erfolgte dieser zweite hochbedeutsame Act vor dem gesamten Handwerke. Bei den anwesenden Meistern wurde dreimal umgefragt, ob sie gegen das Betragen oder die Ausbildung des jungen Mannes etwas vorzubringen hätten. Aber auch der Lehrling wurde gefragt, ob er während der Lehre etwas Ordnungswidriges beim Meister wahrgenommen habe; wäre dies der Fall, so solle er es jetzt sagen, hernach aber für immer schweigen. Lautete die Antwort der Meister, daß man nur Gutes von dem Jüngling zu sagen habe, so sprach ihn der Zunftvorsteher im Namen des Handwerkes, auch wohl unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit los. Mit freudigem Herzen trat nun der angehende Handwerker in die Reihen der Gesellen ein.

16. Die Gesellen. Die Gesellenschaft war eine Mittelstufe zwischen Lehrling und Meister und der Weg zur Meisterschaft. Gleich den Lehrlingen hatten auch die Gesellen im Hause des Meisters Kost und Wohnung, Feuer, Licht und Wäsche; Lehrlinge und Gesellen speisten an einem Tisch mit dem Meister, wohnten unter seinem Dache und genossen in allem den sittigenden Einfluß des christlichen Familienlebens. So war es in den Zeiten der alten Zucht und Zunftblüthe

wenigstens in Deutschland mit verschwindenden Ausnahmen[1]. Wenn daher Dr. Eugen Jäger schreibt[2]: „Die wenigsten Gesellen wurden von ihren Meistern beherbergt und gekleidet; die größere Mehrzahl derselben lebte für sich, und so bildete sich allmählich aus ihnen eine besondere Handwerkerklasse, die von Stadt zu Stadt zog und bald da und bald dort arbeitete", — so mag dies allerdings für Frankreich und auch dort wieder nur in den spätern Zeiten zutreffen, aber sicher nicht für Deutschland, wo bis zum heutigen Tage die Sitte, daß der Geselle beim Meister wohnt, noch nicht ganz ausgestorben ist. Die Kosten der Kleidung wurden allerdings auch in Deutschland durchgängig von dem Gesellen aufgebracht, da er einen ausreichenden Wochenlohn erhielt. Ja eine ganze Reihe von Zunftvorschriften für die Gesellen ist nur erklärlich beim Zusammenwohnen mit dem Meister; so mußte jeder Geselle abends zur bestimmten Stunde, gewöhnlich um 9 oder 10 Uhr, zu Hause sein. Keiner durfte über Nacht ausbleiben, einen Lehrjungen mit sich nehmen u. s. w.

Dieses führt uns zu den Pflichten der zünftigen Gesellen. Obenan stand ihr religiöses und sittliches Wohlverhalten. Man setzte damals eine Ehre in die Hochachtung vor Gott und göttlichen Dingen, vor der Kirche, ihren Dienern und Geboten. Der wohlfeile Ruhm, sich durch unfläthige Gottlosigkeit hervorzuthun, wurde zu einer Zeit nicht gesucht, wo die Religion noch als unabweisbare und höchste Standespflicht galt. Hieran schloß sich für den Gesellen die Pflicht eines sittlichen Wandels. Das Spielen, namentlich mit Würfeln, war strenge untersagt; mancherorts durfte man nur einmal in der Woche das Wirtshaus besuchen; häufigerer Besuch galt als strafbar. Noch strenger wurden eigentliche Vergehen gegen die Sittlichkeit geahndet.

[1] Janssen a. a. O. I, 331. [2] A. a. O. S. 215.

Kein ehrbares Gewerbe wollte Diebe, Wüstlinge, in wilder Ehe lebende oder übel berufene Mitglieder dulden; der Gesellenverband als Corporation verlangte vor allem Unbescholtenheit jedes einzelnen.

Die „Handwerks-Ehre" mußte sogar in der Kleidung des Gesellen heilig gehalten werden. Dem äußern Anstande zulieb durfte jeder nur „voll ausgerüstet" über die Straße gehen; ja er mußte ein Zeichen seines Gewerbes tragen, z. B. der Schmiedegeselle den Hammer, der Schreiner das Winkelmaß, der Kaminfeger den Kratzer. Selbst die Zimmerleute sollten nicht „ohne Rock und Halsbinde" von oder zu dem Zimmerplatze gehen; erst bei der Arbeit mochten sie es sich bequem machen; barhäuptig durfte keiner in der Oeffentlichkeit erscheinen. Alles dies, die Sittlichkeit und der Wohlanstand, unterlag ebenso wie die Arbeit durch „Amtsgebot" der Ueberwachung des Meisters, dessen etwaige Saumseligkeit von Zunft wegen bestraft wurde. Auch gegenüber dem zünftigen Gewerbe hatte der Geselle seine Pflichten. Arbeit auf eigene Rechnung oder für einen Privatmann durfte er nicht verrichten; nur in der Werkstätte und im Auftrage seines Meisters sollte er arbeiten. Verharrte ein Geselle trotz wiederholter Mahnungen in der Verletzung seiner Standespflichten, so wurde er von der Zunft ausgestoßen. War er von dem Meister entlassen worden wegen schlechter Aufführung oder von ihm „nicht in Freundschaft" geschieden, so fand er bei keinem andern Meister Aufnahme.

Den Pflichten des Gesellen entsprachen jedoch ebenso große Rechte. In der Blüthezeit der Zünfte gehörte der Geselle einer eigenen Genossenschaft an. Nicht einsam und allein und rechtlos stand er als schwacher „Arbeitnehmer" dem reichen „Arbeitgeber" gegenüber, sondern er war ein wohl und allseits geschütztes Glied der Gesellencorporation, welche dem Wahlspruch huldigte: „Alle für einen und einer für alle."

Ueber den Bund oder die Brüderschaft der Gesellen, die selbst wieder eine engere Körperschaft innerhalb der zünftigen Innung war, schreibt Johannes Janssen[1]: „Die Standesehre der Gesellen fand ihren besondern Halt in den Gesellenverbänden, die sich unter vielen Kämpfen mit den Meistern, vornehmlich während des 15. Jahrhunderts, entwickelten und am Ende desselben ihre höchste Blüthe erreichten. Diese Verbände und Brüderschaften waren nach dem Vorbilde der Gesamtzunft gebildet und blieben mit ihr im Zusammenhang, aber sie hatten ihre eigenen ‚Rollen' und Statuten, wählten eigene Vorstände und Beamte, übten die Gerichtsbarkeit in allen genossenschaftlichen Angelegenheiten, in gewissen Fällen sogar bei Streitigkeiten mit den Meistern, erhoben Beiträge und Strafgelder und verwalteten ihr gemeinsames Vermögen, aus welchem sie kranke und verarmte Mitglieder unterstützten und Vorschüsse gaben."

Die Beiträge zur „Gesellenlade" (Kasse) waren nicht sehr bedeutend; z. B. die Kupfer- und Hufschmiedegesellen zu Freiburg i. Br. entrichteten, zufolge ihrer Brüderschafts-Urkunde von 1481, jährlich soviel, als sie in dreieinhalb Tagen an barem Lohne erhielten. Aber hiermit erwarben sie auch ein Recht auf Unterstützung in Tagen der Krankheit. Verpflegt wurde der Geselle im Hause des Meisters[2]; bedurfte er sonstiger Hilfe, so trat die Gesellenkasse für ihn ein.

Eine diesbezügliche Vorschrift lautete: „Wenn etwa unser Herr-Gott einen guten, ehrlichen Gesellen mit Leibes-Krankheit möchte angreifen, so soll demselbigen aus der Gesellen-Lade geliehen werden, wenn er zwei Bürgen hat, bis daß er wieder zu seiner Gesundheit kommt; alsdann soll er es wiedererstatten. Stirbt er aber, so soll man sich an seinen Kleidern erholen. Kann man sich aber an seinen Kleidern nicht erholen, so sollen es seine Freunde bezahlen. Können es seine Freunde nicht bezahlen, so bezahlt's der liebe Gott; der ist ein reicher Bezahler und hat für manchen bezahlt."[3]

---

[1] A. a. O. S. 332.

[2] Vgl. Dr. Georg Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände (Leipzig 1877) S. 5.

[3] Vgl. Janssen a. a. O. S. 333.

In allen genossenschaftlichen Dingen hatte der Geselle ferner seinen eigenen Gerichtsstand. Wie nämlich an der Spitze der Meister und der gesamten Zunft der Zunftvorsteher stand, so wählten sich die Gesellen ihren „Alt-Gesellen". Dieser führte beim Gesellengericht den Vorsitz; als Amtszeichen hielt er den Gesellenstab in der Hand, doch war er nach germanischer Auffassung mehr der Frager des Rechtes; um ihn stehend brachten die Gesellen ihre Ausstellungen gegen den Angeklagten vor und fanden das Urtheil.

Einen Haupttheil des Gesellenlebens bildete das Reisen. Auch da verließ ihn die Körperschaft nicht.

„Frei konnte der Geselle mit Handwerksgruß und Erkennungszeichen wandern durchs ganze Reich und über dessen Grenzen hinaus nach Frankreich und Italien; aber Arbeit nehmen durfte er nur bei einem zünftigen Meister. Wo er ankam, stand er unter dem Schutze der Zunft und übte sein Standesrecht aus. Jede Zunftherberge mußte ihn aufnehmen. In der Herberge hing eine Tafel, auf der die Namen der Meister, welche Gesellen nöthig hatten, aufgezeichnet waren. Trat der Geselle in Arbeit, so wurde er gleichberechtigt mit jedem Orts-Gesellen. War keine Arbeit vorhanden, so zog er weiter, versehen mit einem Geschenk für Nachtlager und Zehrung und einem Reisepfennig für den Unterhalt bis zur nächsten Zunftstadt." [1]

Als freier Mann trug der Geselle so gut wie der Meister Degen und Waffen. Die Schwerttänze der Schustergesellen zu Frankfurt a. M. und der Messerschmiedsgesellen zu Nürnberg in den Fastnachtstagen beweisen, daß man den Degen nicht bloß zu tragen, sondern auch zu führen verstand. Ja die Gesellen kündeten mitunter sogar Fehden an. Als z. B. die Leipziger Schustergesellen 1471 von einigen Mitgliedern der Universität beleidigt worden waren, erklärten sie zur Vertheidigung ihrer Waffen- und Standesehre die Fehde an alle Doctoren, Licentiaten, Meister und Studenten.

---

[1] Janssen a. a. O.

Auch bei Zwistigkeiten mit den Handwerksmeistern trat die Genossenschaft der Gesellen ein, weil nicht der Einzelne sich das Recht verschaffen konnte und sollte. Die Verbands-Zusammenkünfte waren alle vierzehn Tage oder vier Wochen „wegen Fried und Einigkeit und Erhaltung der Herberge". War auch nur ein Geselle widerrechtlich verkürzt oder in seiner Ehre gekränkt und fand er nicht die gebührende Genugthuung, so standen ihm die sämtlichen Gesellen des Gewerbes bei, was nicht selten bereits im Mittelalter zu Arbeitseinstellungen führte. Als im Jahre 1475 in Nürnberg die Blechschmiedemeister wegen einer Theuerung die Kost der Gesellen vereinfachen wollten, stellten diese die Arbeit ein, verließen die Stadt, zogen nach Wunsiedel und Dinkelsbühl, erklärten die Nürnberger Meister in Verruf und ließen ihnen keine Gesellen mehr zukommen. Deshalb kam das Gewerbe der dortigen Blechschmiede, eines der ältesten und angesehensten in Nürnberg, so herab, daß kein Mitglied derselben mehr in den Stadtrath gewählt werden konnte. Einige Meister siedelten nach Amberg über. Die Zurückgebliebenen aber verarmten, und allmählich ging dieses Gewerbe ein[1].

Auch die Standesehre wurde so lebhaft vertheidigt, daß im 15. Jahrhundert (von 1495 an) die Bäckergesellen von Kolmar[2] im Elsaß zur Wahrung ihrer Gesellenehre einen zehnjährigen Strike und Proceß mit der Stadt ins Werk setzten, bloß darum, weil ihre Brüderschaft in der Frohnleichnams-Procession nicht ihren „herkömmlichen Platz" eingeräumt bekommen habe. Von allen oberrheinischen Bäckergesellen-Brüderschaften unterstützt, konnten die Kolmarer Gesellen schließlich bis an das Reichskammergericht appelliren. Erst 1505 ließen sich die Unversöhnlichen durch einen ihnen günstigen Schiedsspruch wieder zur Rückkehr nach Kolmar bewegen.

[1] Janssen a. a. O. S. 336. Von Schönlank bestritten.
[2] Schanz a. a. O. S. 78 ff.

Oft waren die Gesellenverbände einer ganzen Landschaft unter sich geeinigt, ein Umstand, der z. B. die Schneidergesellen von Mainz und Wesel zu eigentlichen Revolten gegen ihre Meister ermuthigte. Jedoch wurden derartige Zwiste meistens in Kürze friedlich beigelegt, was bei der genossenschaftlichen Organisation der beiden Parteien um so leichter gelang.

Der Lohn der Gesellen wurde von Gemeinde und Zunft wegen genau vorgeschrieben, damit nicht der reichere Meister dem ärmern die besten Gesellen abwendig mache, auf daß „Edlen und Unedlen, Geistlichen und Weltlichen förderlich und nützlich, einem wie dem andern, gearbeitet und dafür Lohn gegeben und empfangen werde, also daß der Reiche keinen Vortheil mit Gaben, Geschenken, Essen, Trinken, Ueberlohn zum Nachtheil der Armen voraushabe, und daher der Arme keinen Taglöhner mehr bekomme“ [1]. Die Höhe der Löhne war eine beträchtliche. In Klosterneuburg (Niederösterreich) wurde z. B. zwischen 1485—1509 zur Zeit, als das Pfund Ochsenfleisch gewöhnlich zwei Denare kostete, der Tagelohn der Maurer- und Zimmergesellen für den Sommer auf zwanzig, für den Winter auf sechzehn Denare festgesetzt. Demnach verdiente ein Geselle täglich zehn (im Winter acht) Pfund Ochsenfleisch. In Sachsen erhielt im 15. Jahrhundert ein Maurer- oder Zimmergeselle durchschnittlich im Tage einen Lohn von 2 Groschen 4 Pfennig, mehr als ein Drittel vom Preise eines Scheffels Korn, das gemeiniglich pro Scheffel 6 Groschen 4 Pfennig galt. Außer diesem Lohne wurden jedem Maurergesellen zu Meißen täglich zwei Kannen Wein und wöchentlich 3—10 Groschen als „Badegeld“ verabreicht. Für sechstägigen Lohn konnte er sich drei Schafe und ein Paar Schuhe kaufen. Schon aus diesen Löhnen der Maurer

[1] Janssen a. a. O. S. 311 Anm. 4, 339 ff.

und Zimmerer läßt sich schließen, wie erst die feinern Arbeiten gelohnt wurden[1]. In England verdiente im Mittelalter ein Arbeiter durch dreitägige Arbeit so viel, daß er nebst Familie bequem eine Woche davon leben konnte[2].

Auch die Verköstigung der Gesellen war eine sehr gute.

Johannes Butzbach schreibt in seinem Wanderbüchlein (S. 78) über Böhmen: „Das gewöhnliche Volk hat selten bei der Mittags- oder Abendmahlzeit weniger als vier Gerichte, zur Sommerszeit überdies noch morgens als Frühstück Klöße mit buttergebackenen Eiern und Käse; obendrein nehmen sie außer dem Mittagsmahl noch des Nachmittags als Vesperbrod sowie zum Nachtessen Käse und Brod mit Milch."

Aus diesen hohen Löhnen bei guter Verköstigung erklären sich die reichen Stiftungen der Gesellen für religiöse und wohlthätige Zwecke. Für die Frohnleichnams-Procession 1495 ließen die Kolmarer Bäckergesellen Kerzen zum Preise von 120 Gulden anfertigen. Zu Xanten gaben „die sechszehn Schusterknechte der Stadt" im Jahre 1498 zur „Anfertigung eines Bildwerkes und Schmückung des Altars" freiwillige Beiträge von 57 Gulden und außerdem 12 Gulden aus der Gesellenkasse. In Danzig trugen die Kohlen-, Korn-, Bier- und Sackträger 200 Mark zum Bau der Marienkirche bei und ließen außerdem ein gemaltes Kirchenfenster anfertigen u. s. w.

Nicht selten geschah es, daß die Gesellen durch Kleiderluxus dem höhern Bürgerstande es gleichzuthun versuchten, weshalb verschiedene Reichstage Verordnungen dagegen erließen. So wurde auf den Reichstagen von Freiburg (1498) und Augs-

[1] Vgl. Stephan Beissel S. J., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter. Freiburg 1884. (27. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".)

[2] Cf. *Thorold Rogers*, Six Centuries of Work and Wages. London 1886.

burg (1500) befohlen, die Gesellen dürften kein Tuch zu Hosen oder Kappen tragen, welches per Elle mehr als $^3/_4$ Gulden koste; zu Röcken und Mänteln sollten sie mit inländischem Tuche, die Elle zu $^1/_2$ Gulden, sich begnügen.

Daß in einzelnen Fällen Bedrückungen der Gesellen vorkamen, wird nicht bestritten werden können. Allein welch übertriebene Anforderungen an Lohn und Essen von diesen zuweilen gestellt wurden, ersieht man aus einer Arbeitseinstellung der Schifferknechte auf dem Rhein und der Murg, über welche die Schiffermeister dem Markgrafen von Baden klagen: „Außer einem Gulden Taglohn wollen die Knechte sich zum Imbiß mit einer Suppe, gutem Gemüse samt Fleisch genug und Käse nebst Brod nicht begnügen, sondern verlangen dazu noch Voressen (Fleisch in einer Sauce) und Braten, was uns zu viel dünkt und beschwerlich fällt, die Knechte dermaßen köstlich zu halten."

Ueberblickt man alle die verschiedenen Details, welche eine sorgfältige Geschichtsforschung aufgedeckt und von denen wir hier nur einige Proben vorgeführt haben, so wird man nicht umhin können, im Gesamturtheil über die damaligen Verhältnisse des Gesellenstandes dieselben als höchst glückliche bezeichnen zu müssen. Bei guter Löhnung und Verköstigung war das persönliche Verhältniß zum Meister, von dem die Gesellen noch werthvolle Fortbildung in der Technik seines Gewerbes erhielten, ein geradezu patriarchalisches. Ueberdies konnten sie sich „verhältnißmäßig gern auch den herbsten Pflichten unterziehen; hatten sie doch die freudige und zuversichtliche Hoffnung, in nicht so langer Zeit selbst das edle Handwerksamt erringen und als Verwalter desselben gleiche Ansprüche an ihre einstigen Helfer geltend machen zu können. Die Jahre ihrer Dienstzeit waren nur Jahre des Uebergangs"[1]. Als dann die Gesellenverbände[2] innerhalb der Zunft zu größerer

[1] Schanz a. a. O. S. 4.

[2] Ueber die Gesellenverbände in Frankreich vgl. *E. Levasseur*, Histoire des classes ouvrières en France. 4 vols. I (Paris 1859), 372. 465. 496.

Selbständigkeit gelangten, fand der Geselle in ihnen eine kräftige Stütze gegen alles Unrecht von seiten der Meister und anderer Personen. Es stand dem Gesellen nicht frei, dem Gesellenverband anzugehören oder nicht. Vielmehr mußte er beitreten, wenn er nicht von der Gemeinschaft in der Arbeit und im geselligen Leben ausgeschlossen werden wollte. Alle Isolirung war jenen genossenschaftlichen Zeiten ein Abscheu. In und mit der Gesamtheit stand und fiel ein jeder. So war der Geselle durch starke Bande an die Gesellschaft gebunden. Es verknüpfte ihn eine Art von Familienband mit der Werkstätte und dem Hauswesen des Meisters, der Gesellenverband mit seinen eigenen Genossen und mit der Zunft, die Gesellen-Brüderschaft mit der Kirche, die Zunft selbst mit der Gemeinde und so auch mit dem Staate.

Wie traurig ist im Verhältniß zum mittelalterlichen Gesellen die Lage unseres heutigen Gesellen und Arbeiters! Ehemals alles so fest und solid, weil verbündet und gesellschaftlich gefügt; heute alles schwach, ohne Dauer, ohne Hilfe, daher auch ohne Standesbewußtsein und Standesehre.

17. Die Meister bildeten in den alten Zünften die Aristokratie des Handwerks. Wer Meister werden wollte, mußte durch seinen Lehr- und Gesellenbrief nachweisen, daß er in die Zunft aufgenommen sei, das Handwerk regelrecht gelernt, als „ehrlicher" Geselle gearbeitet, d. h. nie auf eigene Faust oder bei einem nichtzünftigen Meister Arbeit angenommen und so die Zunftordnung verletzt habe. Selbstverständlich mußte er als Christ, Bürger und Gewerbsmann von unbescholtenem Rufe sein. Ueber seine Befähigung hatte er meist angesichts der Meisterversammlung eine Prüfung[1] abzu-

[1] Ueber die allmähliche Entstehung und spätere Entartung der Meisterprüfung vgl. Wilh. Stieda, Der Befähigungsnachweis (Leipzig 1895) S. 1 ff.

legen, in den spätern Zeiten wohl auch ein Meisterstück anzufertigen. Ebenso wurde gefordert, daß er den Besitz des zur Unterhaltung einer Werkstätte nöthigen Vermögens aufweise. Fehlte eines dieser Stücke, so mußte er sein Leben lang Geselle bleiben. Weil ferner die Zahl der Meister in jeder Stadt beschränkt war, so konnte ein neuer Meister nur dann aufgenommen werden, wenn eine Meisterstelle erledigt war oder das Bedürfniß der wachsenden Bevölkerung eine Vermehrung der Meisterstellen forderte. Hatte nun der Candidat für die Meisterschaft die sämtlichen Bedingungen erfüllt, so wurde er feierlich in die Meisterinnung aufgenommen. Er schwur auf das Evangelium oder auf die Reliquien der Zunft-Heiligen, daß er die Satzungen der Innung ehrlich halten und treu befolgen wolle; er bezahlte seine Taxe an die Gemeinde- und Zunftkasse, ferner an die Geschworenen, die ihn geprüft oder sein Meisterstück überwacht hatten. Der Festschmaus fehlte natürlich auch nicht. Bei der bekannten Vorliebe des Mittelalters für sinnreiche dramatische Gebräuche wurde die Meisterschaft nicht selten unter besondern Ceremonien verliehen[1].

Mit dem Meistergrade war der Handwerksmann am Ziele seiner Wünsche angekommen; seine Zukunft war *gesichert*, er konnte ruhig eine Familie gründen in dem Bewußtsein, daß er bei unvorhergesehenen Unglücksfällen an der Zunft und ihrer Kasse einen starken Rückhalt haben, und daß selbst bei seinem frühzeitigen Tode für die hinterlassene Wittwe von Zunft wegen gesorgt werde.

Wir können seine Stellung nicht besser schildern, als der verdienstvolle Geschichtschreiber *Johannes Janssen*[2] mit den Worten thut: „Durch die Meister- und Gesellenzünfte war die gewerbtreibende Bevölkerung der Städte ein hierarchisch gegliederter *Organismus*, der in eigener Verfassung und Ordnung sich selbst regierte. Jeder

[1] Vgl. z. B. *Jäger* a. a. O. I, 216.

[2] A. a. O. S. 342 f.

Gewerker begriff sich als lebendiges Glied eines engern Ganzen, welches er liebte und auf dessen Ehre und Ansehen er nicht weniger stolz war als der Bürger auf die Ehre und das Ansehen seiner Stadt. Sich behaglich fühlend in den Grenzen seiner gesellschaftlichen Stellung und sich und seinen Stand hochachtend, wurde der Handwerksmann vor jenem dünkelhaften Neide bewahrt, der mißvergnügt auf die im Leben Höhergestellten hinblickt. Er dünkte sich in seinem Stande und Wesen nicht geringer als irgend ein Vornehmer und Mächtiger; denn er erachtete auch seinen Stand als von Gott eingesetzt und als ersprießlich für das Ganze, so gut wie Papst und Kaiser und aller geistlicher und weltlicher Fürsten- und Herrenstand. ‚Wer ein Meister im Handwerksamte ist,' urtheilt ‚Eyn christliche Ermahnung', ‚des Ehre ist ebenbürtig den hohen Ehren, die von Menschen vergeben werden.' Was dem Geistlichen die Weihe, dem Ritter der Ritterschlag, dem Gelehrten die Verleihung der Doctorwürde, das war dem Handwerker die Uebertragung des Meisterrechtes. Die Meisterschaft galt ihm als hohes Amt, dessen er sich durch unermüdlichen Fleiß und tadellose Führung würdig zu machen suchte. Sein Gewerbszeichen war ihm sein bürgerliches Wappen. Sein Haus hatte schon in der Bauart ein bestimmtes persönliches Gepräge, und zu seinem ‚Hause' gehörten auch die Familienlosen, die in seinen Diensten standen und gemeinsam mit ihm arbeiteten. In der Werkstätte war der Meister nicht bloß das Haupt, sondern auch der fleißigste und geschickteste Arbeiter. Das Arbeitskleid nebst der schwieligen Hand galt ihm als Ehrenzeichen. Hierdurch wurde die Werkstätte zu einer wahren Gewerbsschule für Gesellen und Lehrlinge. Ja das Reisen der Gesellen hatte zum Theil gerade den Zweck, durch den Aufenthalt bei verschiedenen Meistern, in verschiedenen Ländern und Werkstätten erst die eigentliche Vollendung im Handwerke zu gewinnen."

Unter diesen Verhältnissen war ein „Klassenkampf" im Blüthezeitalter der Zünfte gar nicht denkbar. Allerdings fehlte es auch damals, wie wir sahen, nicht an Arbeitseinstellungen und Auswanderungen von Gesellen; aber sie waren nur aus Differenzen zwischen den Gliedern derselben Klasse hervorgegangen[1], Folgen gekränkter Standesehre oder ein Protest

[1] „Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen von Bernstein und Kautsky" (I [Stuttgart 1894], 47 ff.) sucht selbst-

gegen Verringerung der Kost und ein Mittel zur Erlangung höherer Löhne. Die Meister gingen nicht selten, um sich gegen Ueberforderungen seitens der Gesellen zu schützen, in der spätern Zeit großartige Verbände untereinander ein, die sich über eine ganze Landschaft erstreckten. Nur auf diese Weise konnten sie den gleichfalls landschaftlichen Verbänden der Gesellen widerstehen. So waren z. B. die „Brüder des Handwerks der Schneider zu Hechingen und der ganzen Grafschaft Hohenzollern" mit Bewilligung der Stadt Hechingen und der Zollernschen Grafen in einen Gauverband getreten und hatten über Meisterstück, Lehrgeld, Lehr- und Wanderzeit, Art, Dauer und Lohn der Arbeit, über die Ausstoßung aus der Brüderschaft und die Handhabung des Zunftzwanges gemeinsame Bestimmungen getroffen, — was der Anfang einer allgemeinen Gewerbeordnung war[1]. Die Schneiderzunft von Mainz stand in einem förmlichen Bündniß mit den Zünften in neunzehn andern Städten und schloß einmal die aufrührerischen „Schneider-Knechte" von der Arbeit in den zwanzig Städten aus. Im Jahre 1505 versammelten sich sämtliche Schneidermeister aus 21 Städten des Rheins, Mains und der Wetterau zu einem großen Schneidertage in Oppenheim und beriethen sich über ein gemeinsames Verhalten gegenüber ihren Gesellen. Immerhin beweisen diese Gauverbände der Meister, welche unbeschränkte Vereinsfreiheit und welche gewerbliche Selbständigkeit man damals genoß, und wie man mit richtigem Tacte socialen Uebelständen auf socialem Wege zu begegnen suchte. —

verständlich den obligaten „Klassengegensatz" zwischen Meister und Gesellen historisch zu „construiren". So verlangt es ja a priori die „materialistische Geschichtsauffassung". Gleichzeitig erlaubt man sich, die Darstellung Janssens als „Fälschung" zu bezeichnen. Nein, die Ausbildung eines „Klassengegensatzes" zwischen „Arbeitnehmer" und „Arbeitgeber" gehört einer spätern Periode an. Die Blüthezeit des Zunftlebens kannte diesen Gegensatz nicht.

[1] Janssen a. a. O. S. 327.

18. Der Verfall der Zünfte[1]. Allmählich hatte das Handwerk sich aus dem Zustande der Unfreiheit in den Zustand der persönlichen Freiheit und Vermögensfähigkeit, aus diesem endlich, nach Ueberwindung der städtischen Patricierherrschaft, in den Zustand voller politischer Gleichberechtigung emporgerungen. Ja wo der Sieg der Handwerker ein vollständiger war, wurde die Zunftverfassung sogar die ausschließliche Grundlage der Stadtverfassung.

„Die gesamte städtische Bevölkerung", sagt Laband[2], „... wird in Zünfte getheilt. Auch alle Kaufleute werden zu einer und mehreren Gilden vereinigt, und selbst Gelehrte müssen einer bestimmten Gilde beitreten. Der Magistrat wird aus gewählten Vertretern der einzelnen Zünfte zusammengesetzt, geht also aus der gesamten Bürgergemeinde hervor. Gleichviel aber, welche der mannigfachen Formen der städtischen Verfassung das Resultat dieser Zunftunruhen war: überall erreichen die Handwerker den wichtigen Erfolg, daß sie politisch vollberechtigte Bürger werden. — Die Geschichte des Handwerks ... ist nicht nur für das Verständniß mittelalterlicher Zustände und für einen Einblick in die Entwicklung der Stadtverfassung von größter Wichtigkeit, sondern sie hat noch eine viel allgemeinere und umfassendere Bedeutung. In ihr vollzog sich eine That von unermeßlicher, weltgeschichtlicher Tragweite. Die alten Völker, trotz ihrer hohen und für alle Zeit bewunderten Cultur, brachten es nie zur Ueberwindung der Sklaverei. Der Zustand der Naturalwirtschaft wurde bei ihnen schnell überwunden, ohne daß sich der productive Werth der Arbeit auch nur im Keime gehörig entfalten konnte; denn der fruchtbare Boden, das milde Klima, die üppige Natur boten ihre Schätze dar, ohne angestrengte Thätigkeit zu verlangen. Sobald aber die Naturalwirtschaft überwunden war, trat sofort die Herrschaft des Kapitals ein. Der Handel nahm in sehr früher Zeit einen großen Aufschwung, die Bevölkerung zerfiel bald in die socialen Klassen der Armen und der Reichen; Menschenkraft hatte ähnlich wie Pferdekraft

---

[1] Vgl. Dr. Karl Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft (2. Aufl., Tübingen 1898) S. 167 ff.

[2] Vgl. Dr. Paul Laband in der Deutschen Vierteljahrsschrift 1866, 2. Heft, Nr. 114, S. 257 ff.

nur den wirtschaftlichen und rechtlichen Charakter des Kapitals. Alle Arbeit, die nicht einen hervorragend geistigen Charakter hatte, war verachtet und des angesehenen Mannes unwürdig; sie wurde durch Sklaven ausgeführt und war mit dem Makel der Unfreiheit behaftet. Das deutsche Mittelalter dagegen hat die Arbeit zu ihrem Rechte gebracht; durch die Arbeit hat sich der Knecht emancipirt, auf der Arbeit beruht der Stand und die Ehre des Ritterthums, des Bürgers und des freien Bauers. Die Arbeit hat die alten Standesunterschiede und insbesondere die Unfreiheit überwunden und aus allen Klassen gleichberechtigte Staatsbürger gemacht. Schon der Charakter des Bodens und des Klimas erforderte zur Zeit des ausschließlichen Ackerbaues eine intensivere Entwicklung der Arbeitskraft, eine größere Aufwendung menschlicher Thätigkeit als in den Ländern des südlichen Europas, und es ist damit wohl nicht außer Zusammenhang, daß das deutsche Immobiliar-Sachenrecht so viel reichlicher gegliedert ist als das römische; die Herrschaft des Kapitals aber trat bei den germanischen Völkern erst mehr als ein halbes Jahrtausend nach Ueberwindung der Naturalwirtschaft in den Vordergrund. Sie wurde theils durch die den germanischen Völkern eigene Geistesrichtung, theils durch die socialen Zustände, theils durch die angestrengte Opposition der Kirche aufgehalten, und in der Zwischenzeit hatte die Arbeit Zeit, sich als wirtschaftliche Hauptproductionsquelle zu entfalten und eine Fülle segensreicher Wirkungen nach allen Seiten hin zu verbreiten. — Mag die jetzige Zeit auch noch so berechtigt sein (??), hochmüthig auf die Zustände des Mittelalters herabzusehen: das kann man doch unmöglich verkennen, daß wir jenen mittelalterlichen Zünften, jenen canonischen Zinsverboten und was wir sonst etwa auf wirtschaftlichem Gebiete als bemitleidenswerthe Beschränkungen des Mittelalters anzusehen gewohnt sind:

> die Anerkennung der freien Arbeit und damit die definitive Beseitigung der Sklaverei

zu verdanken haben."

Wie in politischer, religiöser, moralischer, so gereichte auch in materieller Hinsicht die Association dem Handwerkerstande zum Segen. „Wohlstand und Ansehen, Bildung und innere Tüchtigkeit, bürgerliche Tugenden und endlich die Herrschaft in den Städten, das alles errang er durch das Mittel freier genossenschaftlicher Vereinigung, durch die zünftige Or-

ganisation."[1] Redliche Arbeit fand ihr gesichertes und ausreichendes Verdienst. Sie führte ganz gewiß zum Besitze. Der Besitz aber gewährte außer dem standesgemäßen Unterhalt der Familie auch die Möglichkeit, Wohlthaten zu spenden und den Kindern — die nicht Rentner sein, sondern, wie ihre Eltern es gethan, redlich arbeiten sollten — ein mäßiges Vermögen zu hinterlassen. Gewagte Speculationen waren selten und mußten bei den damaligen Creditverhältnissen selten bleiben. Der Personalcredit, welcher auf die persönliche Leistungsfähigkeit des Borgers vertraut, half dagegen vielfach unbemittelten, aber befähigten Leuten, wirtschaftliche Selbständigkeit zu erringen. Es war ein Liebesdienst, den der Bruder dem Bruder, der Genosse dem Genossen gerne erwies. — Schwache Geister verlachen die angebliche „Bornirtheit" der Canonisten, welche von der „Unfruchtbarkeit des Geldes" reden. Sie preisen die Zeiten der Freiwirtschaft, in denen auch das Geld fruchtbar wurde. Doch was nützt jene Fruchtbarkeit der großen Masse des Volkes, die kein Geld hat? Sie dient nur dazu, die Herrschaft des Kapitalismus zu befestigen. Im Mittelalter war das Geld unfruchtbar; aber das Volk hatte Geld, ja einen solchen Ueberfluß, daß man es in großen Summen zu gemeinnützigen Zwecken verwenden konnte. Fürwahr nicht die Wucherer des Mittelalters, in deren Händen allein das Geld fruchtbar wurde, haben die herrlichen Dome, die kunstreichen Rathhäuser erbaut, an denen wir uns heute noch erfreuen!

Die Blüthezeit der Zunft fällt in das 14. und 15. Jahrhundert. Sie endigt nach Einführung der Reformation in Deutschland. Von da an fehlte ihr der Boden, auf dem sie allein sich vollkommen entwickeln konnte: die Einheit und Lebenskraft der religiösen Ueberzeugung, jener tiefe, sittliche

[1] Gierke a. a. O. S. 358.

Ernst, jener kernhafte Gemeinsinn, jene edle Gerechtigkeit und thätige Liebe, wie sie das mittelalterliche Deutschland ausgezeichnet hatten. Der altgriechische Held Achilles fiel vor Troja in der Blüthe seiner Kraft. Darum lebte er im Andenken der Hellenen fort als der jugendliche Held. Nicht so erging es den Zünften. Als ihre spärlichen Reste seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zerschlagen wurden, waren sie bereits ein altersschwaches und krankes Institut geworden. Niemand weinte ihnen eine Thräne nach. Wären sie dagegen in ihrer Blüthezeit von frevelhafter Hand vernichtet worden, jedermann hätte sich nach ihnen gesehnt. „Mehr als irgend ein anderes Institut", schreibt Gierke[1], „haben die Zünfte unter Beibehaltung der meisten äußern Formen im Laufe der Jahrhunderte ihr Wesen gewechselt. Denkt man jetzt bei Nennung ihres Namens hauptsächlich nur an ihre kümmerlichen Reste in der Jetztzeit, an ihre Entartung und ihren Verfall im 17. und 18. Jahrhundert, wo sie wie fast alle aus einer größern Vergangenheit übrig gebliebenen Körperschaften nur noch der engherzigsten Privilegiensucht, dem kleinlichsten Monopoliengeist, der verknöchertsten Selbstsucht dienten: so darf man darüber nicht vergessen, daß von diesem spätern Zerrbilde in allem fast, außer in Formen und Namen, sich die zur Zeit der mittelalterlichen Städtefreiheit blühenden Zünfte unterschieden, welche eine großartige Gesamtorganisation der gewerblichen Arbeit, wie die Welt sie weder vorher noch nachher gesehen, erzeugten, — welche zum erstenmal in der Geschichte das Recht und die Ehre der Arbeit zur Anerkennung brachten." Die Zünfte waren aus dem Geiste der christlichen Liebe, der Hingabe an das Gewerbe und an die Brüder um Christi willen geboren; an dem soliden Stamme der Unabhängigkeit und Selbstregierung waren sie zu Riesen emporgewachsen.

[1] A. a. O. S. 858 f. — Vgl. auch Schönberg a. a. O. S. 3 f.

Durch das Gegentheil der christlichen Liebe und Freiheit fingen sie zu kränkeln an.

Die Ursache des Niederganges der alten Zünfte war vor allem die spießbürgerliche Engherzigkeit der Meister. Diese Engherzigkeit zielte mit dem im 16. Jahrhundert erwachten Geiste der Selbstsucht dahin, aus der Zunft ein Monopol, aus dem Handwerkerstande eine Kaste zu machen. Daher widerstand man jeder Vermehrung der Zahl der Zunftgenossen. Mochten auch durch Zuwachs der Stadtbevölkerung oder durch Steigerung des Exportes 30 Wollenwebermeister noch so gut ihr Auskommen finden können, so blieb man dennoch an der alten Maximalzahl von 15 oder 20 hängen und kein neuer wurde zugelassen. Wurde aber je ein Meisteramt frei, so entschied nicht Recht und Billigkeit, Fleiß, Kunstfertigkeit und Sittlichkeit über die Aufnahme, sondern die Verwandtschaft. Ersten Ortes kamen die Meisterssöhne, mochten sie wie immer auch beschaffen sein. Wer sonst in die Zunft wollte aufgenommen werden, mußte wohl oder übel eine Meisterswittwe oder eine Meisterstochter heiraten, um so der Segnungen der Meisterschaft theilhaftig zu werden. Hiermit war aber der gewerblichen Strebsamkeit eine tiefe Wunde geschlagen. Wie hätte auch ein Meisterssohn sich allzu hart plagen sollen? Wußte er ja doch, daß er so wie so mit der Zeit in der Zunft seines Vaters Meister werden würde. Wagte aber je ein „Fremder" in die Zunft einzubrechen, und war er noch so würdig, so boten die neuen Verordnungen, welche man über Lehrzeit, Gesellen- und Meisterstück aufgestellt hatte, Gelegenheit genug, recht viele, oft unübersteigbare Hindernisse zu bereiten[1]. Besonders war häufig das Meisterstück der volle Ruin der ererbten oder ersparten Barschaft des Candidaten. Man legte ein äußerst kostspieliges, nachher unverkauf-

[1] Vgl. darüber Janssen a. a. O. VIII, 73 f.

bares Werk auf, welches eine übergroße Summe an Geld und Zeit verschlang. Das etwa noch übrige wurde auf das luxuriöse Meistermahl verwendet, welches der Aufgenommene seinen Genossen geben mußte. So war der neue Meister, dem man nun einmal die Aufnahme nicht hatte verweigern können, allerdings in der Zunft, aber fast bettelarm und darum vorderhand als Concurrent nicht zu fürchten.

„Zünfte und Meisterstücke sind vor alters, sagte die bayrische Landesordnung vom Jahre 1553, ‚darum erfunden worden, damit jeder Zeit in den Handwerken gute und ehrbare Ordnung erhalten und allein diejenigen zu der Meisterschaft zugelassen wurden, die ehrbaren guten Wandels und ihres Handwerkes kundig und erfahren'. Aber dieses alte und löbliche Herkommen werde ‚allenthalben im Lande bei den Handwerkern gräßlich mißbraucht': sie ‚unterstehen sich, die, so Meister zu werden und in das Handwerk einzukommen begehren, nicht allein mit übermäßiger Schatzung und Zehrung, sondern auch mit Auflage und Anmuthung ungewöhnlicher, vergebener und unnützer Meisterstücke also zu beschweren und zu beladen', daß die, welche wegen ihrer Geschicklichkeit der Meisterschaft würdig, ‚etwa mit sonderem Spott und Nachtheil' davon ausgeschlossen würden, wenn sie die Kosten jener ungebührlichen Auflagen nicht erschwingen könnten oder der unnützen Meisterstücke unkundig seien." [1]

Dieselbe egoistische Engherzigkeit bewirkte auch, daß in sich gute und ehemals segensreiche Einrichtungen jetzt zu einem Hinderniß für den technischen Fortschritt wurden. Die Zunftmeister hatten nach der Zunftordnung über Solidität und Preiswürdigkeit der gewerblichen Waren zu wachen; nunmehr wachten sie darüber, daß niemand bessere Waren liefere als die übrigen, daß keine gewerbliche Neuerung aufkomme, und alles so bleibe wie Anno dazumal.

„Wer in einer Zunft bessere Werkzeuge erfand und dadurch raschere und billigere Arbeiten liefern konnte, verfiel der Eifersucht

[1] Janssen a. a. O. VIII, 74 f. 81. — L. Wassermann, Das Meisterstück, in der „Alten und Neuen Welt", 19. Jahrg. (Einsiedeln 1885), S. 717 ff.

der Genossen, welche mit Hilfe der Obrigkeit vor der Anwendung solcher Werkzeuge sich zu schützen wußten. Durch obrigkeitlichen Befehl wurden dann technische Fortschritte plump unterdrückt. So wurde selbst in Nürnberg im Jahre 1572 einem Meister des Fingerhuthandwerks, der ‚ein sonderes neues Drehrad ihm und seiner Arbeit zum Vortheil, aber gemeinen Meistern zu Schaden erfunden und gebraucht hatte', auf Klagen dieser Meister ein weiterer Gebrauch unter ‚starker Strafe' von dem Rathe untersagt. Desgleichen erhielt ein Nadlermeister, der ein Reibzeug erfunden, im Jahre 1585 unter Strafe von 50 Gulden den Befehl, dasselbe ‚alsbald wegzuthun, nicht mehr zu gebrauchen, viel weniger hie oder auswendig in dem Gebrauch desselben zu unterweisen'." [1]

Der gewerbliche Fortschritt wurde auch dadurch gehemmt, daß man den Arbeiten der einzelnen Zünfte zu enge Schranken setzte. Wenn z. B. ein messingener Griff an einem eisernen Topfe gewünscht wurde, so durfte der Kesselschmied nur das Eiserne liefern; der messingene Griff mußte beim Gelbgießer nachbestellt werden. Diese Engherzigkeit ertödtete nicht nur den Erfindungsgeist, sondern ward auch die Quelle zerrüttender Feindschaften und Processe.

„Wegen der unausgesetzten Streitigkeiten zwischen den einzelnen Zünften hatten die Obrigkeiten ‚vollauf zu thun'. Aus Furcht vor zu starkem Wettbewerb theilten die Zünfte untereinander die Arbeiten immer kleinlicher und ängstlicher aus, schrieben einer jeden auf das genaueste vor, was und wieviel die Genossen arbeiten durften, und beobachteten mit mißtrauischem Auge, ob nicht irgend ein Uebergriff zur Rüge zu bringen sei. Auch Meister ganz verwandter Handwerke wurden behindert, mit ihren Erzeugnissen das so abgegrenzte Gebiet zu überschreiten. Fanden solche ‚den Zunftartikeln zuwiderlaufende' Ueberschreitungen statt, so erhoben sich oft auch zwischen verwandten Zünften endlose Zänkereien und Klagen voll gegenseitiger Anschuldigungen und Schmähungen. In Straßburg z. B. entspann sich seit dem Jahre 1507 ein zehnjähriger Streit zwischen Tuchmachern und Tuchscherern über die Berechtigung zum Gebrauch gewisser Farben. Im Jahre 1522 wurden dort die Tuchscherer von den Walkern ver-

[1] Janssen a. a. O. VIII, 78.

klagt, unbefugt in ihre Vorrechte eingegriffen zu haben. Noch weniger Schonung waltete zwischen verschiedenen Zünften. Bald beschwerten sich die Handelsleute und Krämer über die Tucher wegen Anfertigung gewirkter Hosen und Handschuhe, bald die Tucher über die Altgewändler und Kleiderhändler, weil diese auch Handel mit neuer Serge, einem leichten Wollenstoff, den sie selbst nicht verfertigen konnten, trieben und dadurch das Arbeitsgebiet der Tucher und Weber ‚verkümmerten'; bald machten sich die Hutmacher dieser Verkümmerung ‚schuldig'. Neid und Mißgunst riefen namentlich seit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts unaufhörliche Processe hervor. Kaum war der eine erledigt, so begann ein neuer; nicht selten liefen mehrere nebeneinander, auch solche, welche Zunftgenossen mit der Zunft oder untereinander führten." [1]

Zum Verderben der Zunft trug ferner der schroffe Gegensatz zwischen Meister und Gesellen bei, der nun nicht mehr bloß in einzelnen Streitfragen sich äußerte, sondern zu einem dauernden Mißstande sich auswuchs [2]. Solange die Zünfte „offen blieben", solange jeder ehrliche Geselle, wenn er auch nicht Meisterssohn oder -schwiegersohn war, zünftiger Meister werden konnte, wußte das gewerbliche Leben nichts von einem Gegensatz zwischen „Arbeit und Besitz". Die Arbeit war vielmehr, wie gesagt, der sichere Weg zum Besitz. Die Gesellen bildeten keine besondere gesellschaftliche „Klasse", von der sich eine andere Klasse, die der Meister, abgeschlossen hätte; vielmehr war das Gesellenthum nur eine Uebergangsstufe zur Meisterschaft. Man kannte also noch nicht jenen tiefen Riß, welcher die gewerbliche Welt in zwei feindliche Lager theilt; noch nicht jene unübersteigliche Kluft zwischen Arbeit und Besitz, jene äußerst bittere, fast absolute Aussichtslosigkeit für den Gesellen und Arbeiter, jemals in die Klasse der Besitzenden

[1] Janssen a. a. O. VIII, 77; mit Hinweis auf W. Stieda, Zunfthändel im 16. Jahrhundert, im „Histor. Taschenbuch", 6. Folge, 4. Jahrg., S. 307—352.

[2] Vgl. Janssen a. a. O. VIII, 83 ff.

aufzusteigen; noch nicht jenes schmerzliche Ringen der Arbeit nach dem nothwendigen Unterhalte, der zeitweilig und mancherorts den Arbeiter gerade noch vor dem Tode bewahrte. Damals gewährte die Arbeit einen guten, „standesgemäßen", statt des „nothwendigen" Unterhaltes. Feste Lohnregulirungen schützten vor der Willkür privater Selbstsucht. Der Geselle, der mit dem Meister denselben Stand theilte, aß an dessen Tisch und zählte zu dessen Familie. Die sichere Aussicht, in absehbarer Zukunft auch einmal Meister zu sein, gewährte seiner Arbeit die größte Freudigkeit, Entwicklungs- und Leistungsfähigkeit. Was etwa noch an Schutzmitteln zu wünschen übrig blieb, das verschafften den Gesellen die nicht ohne viele Kämpfe mit den Meistern, namentlich während des 15. Jahrhunderts, gegründeten Gesellenverbände. Alles dies ward nun anders. Den meisten Gesellen blieb der Zugang zur Meisterschaft verschlossen. Und dennoch wäre wenigstens mancherorts Platz genug gewesen für neue, tüchtige Meister, die ihr volles, genügendes Auskommen gefunden haben würden, wenn nur der engherzige, monopolistische Geist der alten Meister sie zugelassen hätte. Auf einem bayrischen Landtage vom Jahre 1608 wurde z. B. befürwortet: Da an kundigen Werkleuten Mangel sei, komme alles darauf an, sich mit der nöthigen Anzahl erfahrener und gewandter Handwerker zu versehen. Auch ausländische geschickte Meister seien zuzulassen. Kinder der Armen solle man zur Erlernung eines Gewerbes unterstützen, z. B. durch Errichtung eines Seminariums für Handwerker. Man solle den ärmern Gewerben unter die Arme greifen; die Unbemittelten würden durch einzelne reiche Handwerker gedrückt u. s. w.[1] — Ebenso konnten die Gesellen wegen übermäßiger Ausdehnung der Arbeitszeit, schlechter Löhnung und unzureichender Kost berechtigte Klage

[1] Vgl. Janssen a. a. O. VIII, 79.

führen. Die Gesellenverbände aber, welche gegen Ende des 15. Jahrhunderts ihre höchste Blüthe erreicht hatten[1], sanken rasch in ihrer Bedeutung und Kraft herab, so daß sie nicht mehr im stande waren, für die Rechte der Gesellen mit Erfolg einzutreten. „Eine der wichtigsten Folgen der Glaubensspaltung für das Gesellenwesen", sagt Schanz[2], „mußte die Auflösung der auf kirchlichem Grunde aufgebauten Brüderschaften sein; denn wie sollte z. B. die Brüderschaft noch einen Sinn haben, welche ausdrücklich ‚zu lobe und zu eren der heiligen muter Marien, der himelschen künigin', gegründet war? ... Die Reformation isolirte, soweit nicht eine weltliche Gesellenschaft bestand, den einzelnen Gesellen wieder, und die Meister, die durch das rein gewerbliche Zunftband (ohne Rücksicht auf etwaige Brüderschaften, denen der Einzelne angehörte) geschlossen blieben, konnten nun wieder die Gesellen eigennützig ausbeuten."

Den Verfall der religiös und sittlich entleerten Zunft beschleunigten überdies Momente politischer und wirtschaftlicher Art.

„Nach der Einführung des ewigen Landfriedens (1495) verfiel die Wehrfähigkeit der Städte und ihre Macht. Mit dieser wachsenden politischen Bedeutungslosigkeit verengte sich ihr Gesichtskreis, und es entstand jener kleinlich egoistische, spießbürgerliche Geist, der in den Zünften den richtigen Boden für sein Thun und Treiben fand. Das Eindringen des römischen Rechtes machte Städte und Zünfte für Findung des Rechtes unfähig und führte sie bei ihrer Ohnmacht ganz der emporsteigenden Kraft der Landesherren zu. Die Zersetzung endlich, welche durch die Reformation auf allen Gebieten hervorgerufen wurde, beförderte nicht minder den Zerfall der Genossenschaften, die

[1] Schanz a. a. O. S. 129.

[2] A. a. O. S. 64 f. — Ueber die Verhältnisse der Gesellen bietet interessante Aufschlüsse die Schrift von B. Schönlank, Sociale Kämpfe vor dreihundert Jahren. Altnürnbergische Studien. Leipzig 1894.

vielfach mit religiösen Einrichtungen verwebt waren. Noch schwerer fällt ins Gewicht der wirtschaftliche Rückschritt im 16. Jahrhundert. Die Renaissance, welche in Italien und Frankreich eine bedeutende wirtschaftliche Blüthe erzeugte, vermochte bei uns nicht eine gleich tiefgreifende Wirkung zu haben, wenigstens lange nicht die, welche die Arbeitstheilung im 13. Jahrhundert im Gefolge hatte; der in dieser Periode erzielte Gewinn fiel im Gegentheil den Meistern zu und war auch nur von geringer Dauer. Die Verschiebung des Handels nach Westen infolge der Entdeckung der Neuen Welt, die Verschließung des Orients seit 1453 führten eine wirtschaftliche Krisis herbei, die wohl zu den bedeutendsten gehört, welche die deutsche Wirtschaftsgeschichte zu verzeichnen hat. Der Factor, der dem Gewerbe das Leben einhaucht, der Handel, war verloren, die Versendung deutscher Producte an fremde Märkte durch die vielen Territorialzölle geradezu unmöglich. Die deutsche Industrie war somit fast ganz auf den einheimischen Markt angewiesen, mit andern Worten auf das platte Land. Die ganz verkümmerte Landwirtschaft aber lieferte nur wenigen Grundherren ein beträchtliches Einkommen, nicht der großen Masse der Bauern. Letztere war für die Mehrzahl der (für den Export geeigneten) Artikel kaufsunfähig, und die ungleichmäßige Einkommensvertheilung traf darum jetzt mit harten Schlägen die einheimische gewerbliche Production.“ [1]

Die ausgedehnte Autonomie der Zünfte, wie sie in frühern Zeiten bestanden, mußte in der Zeit eines allgemeinen religiösen und sittlichen Niederganges, wie das 16. Jahrhundert ihn aufweist, gefährlich werden für das Gemeinwohl des Volkes. Daher ist es begreiflich und gerechtfertigt, wenn wegen der zahlreichen Mißbräuche die frühere Selbständigkeit und die Gerichtsbarkeit der Zünfte seitens der staatlichen Obrigkeiten immer mehr beschränkt wurden. Die Reichspolizeiordnung vom Jahre 1577 verordnete, daß sämtliche Handwerksangelegenheiten von der Obrigkeit ausgetragen werden sollten. Der nationalökonomische Schriftsteller Christoph Besold beantragte: man solle den Zünften Autonomie über alle ihre Angelegen-

[1] Schanz a. a. O. S. 133 f.

heiten gewähren, insofern dieselben weder den Staatsgesetzen noch guten Sitten zuwiderlaufen. Abreden zur Monopolisirung der Waren, zur Festhaltung hoher Preise, zur Beschränkung der Käufer in der freien Wahl unter den Zunftmeistern, Vertrinken der Geldstrafen, welche der Armenkasse zufließen müßten, seien ihnen nicht zu gestatten[1]. Wir verstehen wohl, wie gesagt, daß bei der herrschenden sittlichen Verkommenheit die Autonomie der Zünfte Beschränkungen erleiden mußte. Zu bedauern aber bleibt, daß die staatlichen Eingriffe allmählich mehr die Vernichtung der Zünfte bewirkten als deren Läuterung.

19. Ueber die weitere Entwicklung des deutschen Handwerks berichtet in Kürze Schanz[2] folgendermaßen:

Die Zügellosigkeit war noch immer im Wachsen begriffen. „Da brach im 17. Jahrhundert der Dreißigjährige Krieg mit all seinen Leiden aus und ließ, nachdem er alle Blüthe auf jeglichem Gebiete vernichtet hatte, Deutschland verwilderter zurück denn je; nach seinem Ende war zwar sowohl für die Zunft als auch für die Gesellschaft die Form noch vorhanden, aller Geist aber daraus entwichen; eine Reform des ganzen Gewerbewesens war eine Nothwendigkeit. Der aufgeklärte Despotismus zögerte denn auch nicht, diese ernstlich in die Hand zu nehmen, als sechs Jahre nach Beschluß des Krieges der Reichstagsabschied von 1654 den einzelnen Regierungen überlassen hatte, eigene Gewerbeordnungen zu machen. Die politische Bedeutung der Zünfte ging in der erstandenen fürstlichen Macht auf, ihre rechtliche Bedeutung war eine ganz

[1] Vgl. Janssen a. a. O. VIII, 76. — Vgl. auch W. Roscher, Die deutsche Nationalökonomik an der Grenzscheide des 16. und 17. Jahrhunderts, in den „Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften" IV (Leipzig 1862), 322.

[2] A. a. O. S. 138 ff.

andere geworden."[1] Aber der Mißbräuche vermochte die fürstliche Gewalt doch nicht Herr zu werden, und man sah sich wieder auf gemeinsame Maßregeln hingewiesen (namentlich seit 1666). So kam das Reichsgutachten von 1672 zu stande, auf dessen Basis die ganze Gewerbegesetzgebung des 18. Jahrhunderts sich bewegte.

Danach sollten:

1. die Handwerker keine Autonomie unter Strafe der Exclusion haben;
2. Strike, Contractbruch mit Ausschluß bestraft werden;
3. Freizügigkeit der Gesellen gelten, also sie auch an Orten mit andern Gebräuchen zugelassen werden;
4. die bisher excludirten Kinder von Malefizpersonen nicht mehr ausgeschlossen sein;
5. eigenmächtige Schmähungen und Auftreibungen[2] untersagt sein und die letztern nur von der Obrigkeit decretirt werden;
6. die Unterscheidung von Haupt- und Nebenladen,
7. von geschenkten und ungeschenkten Handwerken[3] aufhören;
8. die Strafen nur gesetzliche sein;
9. die Mißbräuche beim Gesellenmachen ein Ende haben;
10. ebenso die Gesellenverbindungen mit eigener Gerichtsbarkeit,
11. der Unterschied der Geburt bei Zulassung von Lehrlingen beseitigt,
12. die Meisterstücke von Unkosten und Mißbräuchen gereinigt werden.

Das Gutachten ward aber nicht sogleich vom Kaiser bestätigt (sondern erst 1726).

---

[1] Vgl. Gierke a. a. O. I, 639.

[2] Schmähen, Auftreiben, Unredlichmachen waren Strafen, welche die Gesellenverbände gegen mißliebige Meister oder Mitgesellen, die sich ihnen nicht anschließen wollten, zur Anwendung brachten. Vgl. Schanz a. a. O. S. 135.

[3] „Geschenkte Handwerke" wurden diejenigen genannt, welche den wandernden Gesellen bei ihrer Ankunft ein Geschenk zu reichen pflegten; es war damit ein gemeinsamer Trunk der sämtlichen Gesellen verbunden, was zu allerlei Ausschreitungen führte. Vgl. Janssen a. a. O. VIII, 87.

Weil die Mißstände sich immer steigerten und um so unerträglicher wurden[1], je mehr der absolute Staatsgedanke Boden gewann, mußte dieser socialen Frage neue Aufmerksamkeit zugewendet werden. Preußen ergriff die Initiative und leitete, als infolge eines großen Aufstandes der Tuchknappen in Lissau 1723 eine verhängnißvolle Anarchie einzutreten drohte, mit Wien Verhandlungen ein; Hiller, Director der Domänenkammer in Küstrin, normirte in seinen Principia regulativa die Grundsätze, nach denen die Bestimmungen entworfen werden sollten. Der Meinungsaustausch der Regierungen und die Entwürfe, die dabei gemacht wurden, bereiteten ein Einverständniß vor, welches auch einen praktischen Erfolg erzielte, da die furchtbare Revolte der Schuhmachergesellen in Augsburg 1727 die Nothwendigkeit von Reformen abermals nahelegte; es kam endlich das bekannte Reichsgesetz vom 16. August 1731 (publicirt 1732) zu stande. Die Zunftauswüchse wurden zum Theil beseitigt, die Gesellenschaften sehr knapp gehalten: das Auftreiben derselben wurde verboten (§ 2), die Gerichtshaltung ihnen untersagt (§ 11), die Mißbräuche beim Gesellenmachen für unstatthaft erklärt (§ 9) und durch Einführung der „Kundschaft" stets kräftig die Hand über die Gesellen zu halten gesucht. In Brandenburg und Hannover, wo man diese Bestimmungen mit aller erdenklichen Strenge durchführte, kam man auch wohl zum Ziele. Andernorts stieß die Durchführung auf endlose Schwierigkeiten. Es gelang nur unvollkommen, die geschlossene Macht der Gesellenschaften niederzuwerfen und namentlich ihren Widerwillen gegen das Führungszeugniß zu brechen. Böhmert[2] hat dieses durch reiches Material aus Bremen bewiesen, was

[1] Vgl. Böhmert, Beiträge zur Geschichte des Zunftwesens (Leipzig 1862) S. 49: „Die Geschichte der Zunft war im 18. Jahrhundert eine Geschichte von Gesellenaufständen."

[2] A. a. O. S. 130, Nr. 57 ff.

die Terrorisirung der Zünfte durch die Gesellenschaften in Schleswig-Holstein noch im 19. Jahrhundert erkennen läßt.

Wie in der modernen Zeit allmählich die polizeiliche Gewalt den Sieg errang, die Zünfte mehr und mehr schwächte und schließlich ganz auflöste, ist bekannt. Mit der Auflösung der letztern waren aber auch die Gesellenschaften veraltet[1]. Diese Entwicklung ist aufs höchste zu bedauern. Mit größerer Klugheit und Energie würde man die Uebelstände nach und nach beseitigt haben; unsere gewerblichen und industriellen Verhältnisse hätten sich dann ganz anders gestaltet, als dies unter der Herrschaft des modernen Kapitalismus geschehen ist.

20. Zum Schluß nur noch einige Worte über die historische Entwicklung des industriellen Großbetriebes. Zwei Bestimmungen der Zunftorganisation waren von höchster Bedeutung: einmal die Bestimmung, der zufolge das Recht auf den selbständigen Gewerbebetrieb von der Zunftangehörigkeit abhängig gemacht wurde — „Zunftzwang" —; sodann die Beschränkung des Productionsumfanges für die zünftigen Meister. „Der Productionsumfang sollte nicht über das Maß des Kleinbetriebes hinausgehen. Das ist ein Grundprincip des mittelalterlichen Zunftwesens. Der Handwerksbetrieb ist Kleinbetrieb. Die Zünfte waren genossenschaftliche Verbindungen kleiner Meister. Die Hauptmaßregeln: die Fixirung der Zahl der Gesellen und Lehrlinge eines Meisters und Beschränkung derselben auf eine kleine Zahl

[1] Ueber die Aehnlichkeit zwischen den alten „Gesellenverbänden" und den „Gewerkvereinen" vgl. Schanz a. a. O. S. 141 ff. Dazu L. Brentano, Die Arbeitergilden der Gegenwart. 2 Bde. Leipzig 1871—1872; desselben Autors Schrift On the history and development of Gilds and the origin of Trades' Unions. London 1870. — W. Th. Thornton, Die Arbeit (übersetzt von Schramm). Leipzig 1870.

(meist 2 Gesellen und 1 Lehrling). Bei Baugewerken kam in der Regel das Verbot der Lieferung des Materials hinzu. Oft war auch die Arbeitszeit fixirt, die Nachtarbeit und die Arbeit an Feiertagen war überall bei Strafe verboten. Häufig war festgesetzt, daß jeder Meister nur in einer Werkstätte und mit bestimmten Geräthschaften arbeiten durfte. Bei manchen Gewerben war geradezu das Maximalquantum bestimmt, welches der Einzelne in einer bestimmten Zeit produciren durfte. Die Association einzelner Zunftgenossen war bisweilen, die Societät mit Nichtzünftigen und der Ankauf fremder Producte waren in der Regel verboten. Bei denjenigen Gewerben, die auch damals nicht ohne ein größeres Anlagekapital betrieben werden konnten, errichtete entweder die Stadt resp. der Stadtherr die betreffenden Anstalten (Wollküchen, Kammhäuser, Walkmühlen, Schleifereien, Tuchrollen, Mang- und Färbehäuser u. s. w.) und überließ sie den Zunftgenossen zu gleichmäßiger Benutzung gegen einen mäßigen Zins, oder die Zünfte legten selbst auf gemeinsame Kosten diese Anstalten zu gemeinsamem Gebrauch an. Zur Benutzung dieser Anstalten war jeder gleich verpflichtet und berechtigt."[1] Der Großbetrieb vermochte sich bei solchen Bestimmungen nicht vollkommen zu entwickeln. Erst mußte dieses Gesetz der mittelalterlichen Zunftordnung durchbrochen werden, ehe die Manufacturen und Fabriken[2] zur Entstehung gelangen konnten. Daß aber der durch die Fortschritte der industriellen Technik für manche Gebiete nothwendig gewordene Großbetrieb einen nichtzünftigen kapitalistischen Charakter annahm, konnte um so leichter ge-

[1] Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie II (2. Aufl.), 441; II, 1 (4. Aufl. 1896), 548 f.

[2] Manufacturen sind die Stätten, wo viele Arbeiter unter Arbeitstheilung, aber ohne Anwendung von Maschinen, für Rechnung eines großen Unternehmens zusammenarbeiten. Die Fabrik unterscheidet sich von der Manufactur durch Anwendung von größern Maschinen.

schehen, weil das erste von uns angeführte Gesetz der Zunftorganisation, das Recht des Zunftzwanges, mancherorts schon durchbrochen war durch das Institut der *Freimeister*, indem sich die städtische oder staatliche Obrigkeit das Recht vorbehielt, auch nichtzünftigen Meistern, freilich unter mannigfachen Beschränkungen, die Befugniß zum Gewerbebetrieb zu ertheilen. Hier nun knüpfte die Entwicklung an, indem zunächst durch *staatliche Privilegien* solchen Freimeistern das wichtige Recht ertheilt wurde, mit *mehr* Kräften zu produciren, als es den zünftigen Meistern gestattet war. Damit war die Gewerbefreiheit allerdings noch keineswegs geschaffen, weil es sich ja nur um Ausnahmefälle, um Privilegien, handelte. Aber der rechtliche Boden war schon vorbereitet für die *Ausbildung nichtzünftiger Gewerbe*, der Manufacturen und Fabriken, kurz unserer gesamten modernen kapitalistischen Großindustrie.

Besonders klar tritt in Frankreich diese Entwicklung zu Tage. Nachdem die Capetinger ihren Kampf gegen die Feudalherren mit Hilfe der Städte und des Bürgerthums glücklich zu Ende geführt, betrachtete es die innerlich erstarkte königliche Gewalt unter den Valois als eine ihrer Hauptaufgaben, die monopolistischen Rechte der Zünfte zu beschränken. Eine strenge, staatliche Oberaufsicht über das gesamte Zunftwesen beanspruchten sogar die demselben am meisten günstigen Könige, wie Karl VII., Ludwig XI. und Karl VIII. Als dann im 16. Jahrhundert die Zünfte immer mehr innerlich zerfielen und allenthalben Klagen laut wurden über die zahllosen Mißbräuche, durch welche das ganze Institut nach und nach dem Interesse einzelner privilegirten Handwerkerfamilien dienstbar gemacht wurde, suchte Heinrich III. durch die Ordonnanz von 1581 einen völlig neuen Zustand des Handwerkes herbeizuführen. Und dennoch, obwohl eine größere Freiheit und Beweglichkeit für die Zunftgenossen hergestellt ward, geschah dies

immer noch mit Wahrung der Zunftorganisation als solcher und ohne irgendwie die Gewerbefreiheit an Stelle der zünftigen Ordnung setzen zu wollen. Erst unter dem Bourbonen Heinrich IV. begann in Frankreich der Bruch mit dem herkömmlichen System. Das Zureden Sullys[1], welcher seinen unternehmungslustigen Monarchen vor Beschützung und Förderung der Seidenmanufacturen u. s. w. warnte, weil dadurch der Luxus befördert werde, der Luxus aber die Ausbildung guter Soldaten im Lande verhindere, machte wenig Eindruck auf Heinrich. Lachend erwiderte er seinem Minister, daß er, wenn er all dessen Pläne gegen den Luxus verwirklichen wollte, einen Krieg der Frauen und Töchter gegen sich heraufbeschwören würde, der bedenklicher für ihn wäre als drei Kriege mit Spanien. Durch Privilegien, durch Herbeiziehung ausländischer Arbeiter, sogar durch Gewährung von Staatsgeldern u. s. w. begünstigte Heinrich IV. das Aufkommen neuer Manufacturen in der Seidenindustrie, Fabrikation venetianischer Spiegel und Krystalle, Goldleder-, Textil- und Metallkunstindustrie. Was Heinrich IV. begonnen, wurde unter Ludwig XIV. bezw. Colbert fortgesetzt. In ausgiebigster Weise suchte man die Ausbildung neuer oder die Fortbildung bestehender Manufacturen durch alle Mittel staatlicher Unterstützung, doch auch mit einem Uebermaß staatlicher Bevormundung zu fördern. Die französische Seiden- und Tapisserie-Industrie, die Fabrikation von Spitzen u. s. w., ebenfalls die Weberei und gewöhnliche Metallindustrie gelangten zu großer Blüthe. Aber diese Blüthe kostete viel. Alles andere: Religion, Freiheit, Recht, Menschlichkeit, wurden schon jetzt dem industriellen Großbetrieb geopfert. Colbert sorgte dafür, daß Arbeiter, welche auswandern wollten, ins Gefängniß geworfen wurden. Er führte die Frauen- und Kinderarbeit ein, erklärte

[1] Mémoires de Sully. Londres 1767.

die Eltern, welche ihre Kinder in die Manufacturen schickten, für steuerfrei, während er umgekehrt diejenigen Familien vielfach bestrafte, deren Frauen und Kinder sich der industriellen Arbeit entzogen. Auch ohne Frauen- und Kinderarbeit hätte sich die Manufactur und später die Fabrik entwickeln können, vielleicht weniger schnell, aber auch weniger verderblich für die Gesellschaft. Kann es da Wunder nehmen, wenn Colbert ebenfalls die Arbeitszeit auszudehnen sich bemühte, indem er nicht weniger als 17 Feiertage abschaffte?[1] Aber warum schwieg denn die Kirche zu all diesen Gewaltthätigkeiten, fragt man vielleicht, sie, die bisher immer als Beschützerin der Bedrängten sich gezeigt hatte? Die Kirche war machtlos. In jener Zeit, wo der Protestantismus den Staat an die Stelle der Kirche gestellt, wo in Frankreich der Gallicanismus die Kirche in Bande schlug, in der Zeit, wo keine unabhängige Kirche dem Staate entgegentreten konnte, wurde die Manufactur, die Großindustrie geboren. Bemerkenswerth ist, daß Colbert in seiner sonst so „schneidigen" Schutzzollpolitik[2] wohl zu unterscheiden suchte zwischen Industrieproducten und Lebensmitteln. Er führte einen Schutzzoll ein für die Industrie, für Lebensmittel jedoch hatte er zwar Ausfuhr-, aber keine Einfuhrverbote.

Holland und England waren indessen in Ausbildung großer gewerblicher Unternehmungen mit der Verwendung

[1] Lettres, instructions et mémoires de Colbert, par *Pierre Clément*. Tom. II. Introduction p. 140 s.

[2] Welchen Einfluß der Zolltarif auf die Lebensgewohnheiten eines Volkes ausüben kann, zeigt sich gerade hier in dem Zollkriege zwischen England und Frankreich. England beantwortete die französischen Schutzzölle mit einem hohen Zoll auf französische Producte, namentlich französische Weine. Zu gleicher Zeit schloß es mit Portugal einen Vertrag, demgemäß England für portugiesische Weine geöffnet wurde. Der französische Claret und Sect, von dem Shakespeare so häufig redet, verschwindet in England immer mehr, und man gewöhnte sich daran, Port und Sherry zu trinken.

größerer Kapitalien und zahlreicher Arbeitskräfte allen andern Staaten schon vorausgeeilt, und es war eben Colberts Bestreben gewesen, wiederum für Frankreich einen Vorsprung zu gewinnen. — Deutschland folgte ziemlich spät erst der neuen Entwicklung.

Wie bereits oben angedeutet, konnten die Manufacturen sich nur ausbilden nach Durchbrechung eines der wichtigsten Grundprincipien, ja geradezu eines wesentlichen Theiles der Zunftverfassung, nämlich der Beschränkung des Umfanges der Production. Sie mußten daher als privilegirte, nichtzünftige Gewerbe neben die zünftigen treten, solange, bis die allgemeine Gewerbefreiheit vollständig mit der Zunftorganisation aufgeräumt haben würde.

Daß der Großbetrieb unter sonst gleichen Bedingungen rentabler ist, leichter Ueberschüsse bildet und schon allein deshalb für den Kleinbetrieb ein sehr gefährlicher Concurrent werden kann, liegt auf der Hand. Lieferte dem zünftigen Meister jeder seiner beiden Gesellen täglich einen Arbeitsertrag $= 2$, von dem für Lohn und Kost etwa ein Betrag $= 1$ abging, so blieb dem Meister durch die Arbeit seiner beiden Gesellen ein Gewinn $= 2$, zu dem noch der Ertrag aus seiner eigenen Arbeit hinzukam. Ungleich günstiger war die Lage des großen Manufacturbetriebes. Bezahlte der Unternehmer hier auch vielleicht anfangs einen höhern Lohn, so gewann er eben dadurch einmal die bessern Gesellen und entzog dieselben dem Handwerk. Andererseits blieb sein Gewinn dennoch hoch genug. Hatte er z. B. 100 Arbeiter und lieferte jeder derselben täglich für den Unternehmer einen Ertrag nur $= {}^3/_4$, so war ja der gesamte Ertrag $= 75$, während der zünftige Meister mit Einschluß der eigenen, intensivern Arbeit es höchstens auf $3{}^1/_2$ bringen konnte. Dabei kann dann der Großunternehmer sowohl durch höhere Löhne sich die bessern Arbeiter verschaffen, als auch durch geringere

Preise der Producte sich jedweder lästigen Concurrenz kleiner Unternehmer allmählich entledigen. Dann müssen die Vortheile beachtet werden, welche die größere Arbeitstheilung dem Großbetriebe verschafft. Ursprünglich mochten wohl Handwerker, frühere Gesellen, in die Manufacturen eingetreten sein. Der Einzelne fertigte aber nun nicht mehr das ganze Product, sondern nur einen Theil desselben, und für den immer bessern Vollzug gerade dieser Theilproduction bildete er sich zu einer hohen Geschicklichkeit und Tüchtigkeit heran. Die richtig durchgeführte Arbeitstheilung steigert darum schon an sich nothwendig die Productivität der Arbeit. — Großbetrieb war möglich, obwohl die Arbeiter noch in verschiedenen Localen, in ihren eigenen Wohnungen die Theilarbeit verrichteten. Lange Zeit hindurch wurde z. B. die Lyoner Seidenfabrikation thatsächlich so geübt. Erst als eine mechanische Kraft in den Dienst der Production gestellt wurde, etwa eine Mühle — von der z. B. die englischen Spinnereien, die Mills, bis zur Stunde ihren Namen behalten haben —, war die Zusammenscharung der Arbeiter um diese mechanische Kraft durch den Betrieb selbst geboten, die Manufactur zu einer geschlossenen Productionsstätte geworden. Nur noch ein Schritt blieb übrig. Das Handwerkszeug mußte noch aus der Hand des bisherigen Handwerkers abgegeben und an die Maschine angehängt werden. Sobald dies geschehen, sobald die Maschine selbst den Rohstoff bearbeitete, sobald das Handwerkszeug in einen Maschinentheil übergegangen, war die Manufactur zur Fabrik, der Handwerker zum Fabrikarbeiter geworden, dessen einzige meist sehr mechanische Aufgabe darin bestand, das Werkzeug der Maschine auf den Rohstoff zu leiten.

Es ist bekannt, wie außerordentlich rasch die geschilderte Entwicklung insbesondere seit der Mitte des 18. Jahrhunderts voranschritt. Arbeitstheilung, Benutzung der Wasser- und Dampfkraft, stets neue technische Verbesserungen in dem Ma-

schinenwesen für alle Zweige der Industrie haben die Handarbeit von vielen Gebieten gänzlich verdrängt. Sie bezeichnen einen großen materiellen Fortschritt; aber sie haben leider auch namenloses Elend im Gefolge gehabt. Wer wollte behaupten, daß diese Verbindung von Elend und Fortschritt eine geschichtlich *nothwendige, unvermeidliche* gewesen sei?

Die Vertreter des freiwirtschaftlichen Systems lieben es, auf die großen Vortheile der Freiheit, des Wettbewerbes, der Weltwirtschaft hinzuweisen.

In der That wäre es eine vergebliche Mühe, veraltete Schranken, die für eine andere Zeit paßten, heute von neuem einführen zu wollen. Die *Freiheit*, soweit und wo sie wirklich ein Fortschritt ist, geben auch wir nicht preis. Aber es handelt sich hier nicht um Freiheit, sondern um *Zügellosigkeit*, um Freiheit ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl, um Freiheit ohne Gerechtigkeit gegen die Mitbürger, welche die gleiche Freiheit für sich beanspruchen und in gleicher Weise die Möglichkeit verlangen, eine ihren Fähigkeiten, Kräften, Leistungen entsprechende sociale und ökonomische Stellung in der Gesellschaft zu erlangen. —

Auch die *Concurrenz* ist gut; allein es handelt sich bei der Freiwirtschaft um eine *schrankenlose Concurrenz*, und diese ist immer vom Uebel.

„Concurrenz" bedeutet Wettlauf, Wetteifer. Der Wetteifer aber ist überall am Platze, in der Schule, im Heere, in der Werkstatt, im Verkehr. Er befördert den Fortschritt im technischen Productionsprocesse und in der Art der Producte, steigert den Arbeitsfleiß, führt zur höchsten Anspannung der Kräfte. Würde jeder Producent von dem Grundsatze ausgehen: „An Güte, Solidität und Schönheit der Arbeit darf

es mir niemand zuvorthun", so dürfte niemand, am wenigsten die Consumenten, etwas dagegen einzuwenden haben. Die „freie Concurrenz" jedoch, welche jede dem Grundeigenthum, dem mobilen Kapital, dem Betrieb, dem Markte gezogene Schranke aufhebt, jedes Eingreifen des Staates in wirtschaftliche Angelegenheiten abweist, keine öffentlich-rechtliche und durch berufsgenossenschaftliche Organisation gestützte Wirtschaftsordnung duldet: diese freie Concurrenz ist verwerflich, unter welchem Gesichtspunkte man immer sie betrachten mag. Sie ist kein Wetteifer, kein Wettbewerb mehr, sondern bloß der Deckmantel des häßlichsten Eigennutzes, ein brutaler Kampf aller gegen alle, ein Krieg auf Leben und Tod. Jeder Mitbewerber gilt hier als Feind, den man verderben muß, damit man allein den Platz behaupte. Alle Vortheile, welche man der freien Concurrenz zugeschrieben hat, können entweder von einer corporativ organisirten Gesellschaft mit fester Wirtschaftsordnung ebensogut erreicht werden, oder sie sind überhaupt keine Vortheile für das Ganze der Gesellschaft, sondern lediglich Bereicherungsmittel des Einzelnen, eine Vorbedingung für die freie Entfaltung des mobilen Kapitals. Oder war denn etwa zur Blüthezeit der Zünfte die Production eine „unwirtschaftliche"? Wurde nicht auch damals, und wohl noch mehr als heute, auf gute und billige Ware gesehen? Ist jene Anspannung der Kräfte, soweit sie für die Gesellschaft und für den Einzelnen als gut gelten kann, ist sie eine Errungenschaft der Neuzeit? Und bedarf es dazu des heutigen Verzweiflungskampfes mit mächtigen Concurrenten?

Allerdings kannte man ehedem die schrankenlose „Freiheit" des Grundeigenthums und mobilen Kapitals, des Betriebes und des Marktes nicht. Aber dafür kannte man etwas anderes, was man bei den heutigen Nationen meist vergebens sucht: den allgemeinen Wohlstand des Volkes. „Die genossenschaftliche Arbeit und das gebundene Eigenthum", sagt

Janssen[1], „schützte die wirtschaftliche Selbständigkeit der verschiedenen Gewerbe und Gewerbetreibenden und die gerechte Vertheilung des Arbeitsertrages. Sie verschafften dem ganzen Handwerkerstande in allen Schichten eine blühende Wohlhabenheit und dadurch Bildung und Macht, während sie den Einzelnen an einer wirtschaftlichen Machtentfaltung verhinderten, welche allerdings nicht selten zu ungeheuern Reichthümern führt, aber gemeiniglich zugleich auch zur Ausbeutung der Arbeitskräfte und damit zur Unterdrückung von Hunderten und Tausenden."

Das aber bleibt in unserer Frage schließlich der entscheidende Gesichtspunkt: Ist die Production in sich und ihre Steigerung, die unbehinderte Bereicherung des Einzelnen, der Individuen und der Associationen, Ziel der Volkswirtschaft, nun wohl, dann haben diejenigen recht, welche die freie Concurrenz auf ihre Fahne geschrieben. Ist aber das nationale Gemeinwohl das Ziel, dann muß die freie Concurrenz auf das entschiedenste verworfen werden. Divitiarum in exiguo numero affluentia, in multitudine inopia — das bezeichnet Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum als den Hauptschaden der heutigen Zeit. Und welches ist die Ursache dieses Schadens? Nichts anderes als die freie Concurrenz, die Freiwirtschaft im herkömmlichen Sinne.

Wir finden eine Bestätigung hierfür in den Worten des bekannten Nationalökonomen Adolf Wagner. Als verderbliche, aber nothwendige Folgen der freien Concurrenz hebt derselbe hervor: Erstens: Den Sieg der begabtern Elemente, der vielfach nur um den Preis großer materieller, socialer und moralischer Schädigung der Masse der Bevölkerung erfolgt, schließlich aber mit dem factischen Monopol einiger wenigen endigt, — genau nach darwinistischem Recept: the

[1] A. a. O. I, 343.

survival of fittest![1] Zweitens: Den Sieg der gewissenlosern Elemente, welche die ihnen günstigen ökonomischen Verhältnisse rücksichtsloser ausbeuten. Dabei werden diese Elemente noch schlechter, als sie bereits waren; denn der wirtschaftliche Erfolg lockt sie, und nur zu leicht wird das Strafgesetzbuch ihr alleiniger Moralcodex. Aber auch die bessern Elemente werden theils durch den Erfolg der andern in Versuchung geführt, theils unmittelbar durch die Concurrenz gezwungen, ähnlich gewissenlos zu verfahren. So verschlechtert sich fast unvermeidlich der ganze Maßstab der geschäftlichen Moralität[2]. Drittens: Den Sieg des Großbetriebs über den Kleinbetrieb, besonders in der Industrie. Die Folge ist: Abnahme der ökonomisch und social selbständigen Personen, große und dauernde Ungleichheit der ökonomischen und socialen Lage, des Bildungsstandes, ein schroffer Gegensatz der Interessen, eine feindliche Spannung zwischen den Bürgern desselben Volkes.

Die Vertheilung des Einkommens und Vermögens wird dadurch ungleichmäßiger. „Die Production nimmt eine ungünstigere Richtung an, denn sie arbeitet in großem Umfange nur für den Luxus der Reichen. Das Einkommen der letztern schwankt aber selbst wieder sehr. Auch deshalb ein schwankender Gang der Geschäfte, periodischer Wechsel von Ueberspeculation und Ueberproduction, Krise, flauer Zeit. Der Gesamtbedarf des Volkes an wirtschaftlichen Gütern wird freilich gerade in dem System der freien Concurrenz vollkommener befriedigt, aber er gestaltet sich selbst wegen der erwähnten Verhältnisse weniger den Interessen der Gesamtheit gemäß und oft in hohem Grade nur nach den Interessen einer kleinen Minorität. Schlimme, allen Betheiligten schädliche sociale Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse

---

[1] Ad. Wagner, Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre. Erster Theil: Grundlegung (2. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1879), S. 243 ff.

[2] Ebd. S. 246. — Vgl. Schmoller, Sociale Frage, in den „Preuß. Jahrb." 1874.

zwischen öffentlich-rechtlich gleichberechtigten Staatsbürgern sind bei dieser Gestaltung der ‚Volkswirtschaft' unvermeidlich. Sie bilden neue Quellen schlechter Moralität." [1]

Und was hat die Freiwirtschaft aus dem Arbeiterstande gemacht? Die freie Concurrenz veranlaßte die Unternehmer, möglichst billig zu produciren und daher oftmals die Aufwendungen für die industriellen Arbeiter an Lohn, gesundheitlichen und sittlichen Schutzmitteln in der Fabrik u. s. w. in geradezu empörender Weise zu beschränken. Andererseits gab sich eine durch den Liberalismus genährte Gewissenlosigkeit dazu her, sich über jede durch das Christenthum, die Moral, das natürliche Rechtsgefühl, die Menschlichkeit gebotene Rücksicht gegenüber dem dienenden Menschenmaterial hinwegzusetzen, die Nothlage des Arbeiters, der als besitzloser Proletarier sich den schmachvollsten Bedingungen im „freien" Arbeitsvertrage unterwerfen mußte, schamlos auszubeuten, sogar die schwachen und billigen Kräfte des Weibes und des Kindes zur eigenen Bereicherung zu mißbrauchen, schließlich den durch übermäßig lange Arbeitszeit aufgebrauchten und bei Hungerlöhnen verderbenden Arbeiter seinem Elende bezw. der Armenverwaltung zur geneigten Verpflegung auf allgemeine Kosten zu überlassen. Und solchen Orgien des freiwirtschaftlichen Liberalismus mußte der ebenfalls liberale Staat mit verschränkten Armen zuschauen! So verlangte es die liberale Wissenschaft, der liberale Oekonomismus. Er mußte es dulden, daß der Mensch wie eine Ware taxirt und behandelt wurde, nur mit etwas weniger Vorsicht, da jede neue Erfindung, jeder technische Fortschritt zahlreiche Arbeitskräfte „freisetzte", die „industrielle Reservearmee" vermehrte und immer wieder billige „Hände" in überflüssiger Menge zur Verfügung stellte. —

Unsere bisherigen Ausführungen bezogen sich in erster Linie auf den sogen. innern Freihandel. Es erübrigt, noch

[1] Wagner a. a. O. S. 247 f. 249.

des äußern Freihandels zu gedenken. Die Handelsfreiheit, der äußere Freihandel kennt keine Grenzzollschranken und steht somit im Gegensatz zum „Protectionssystem". Er fordert die unbehinderte Handelseinigung, den unbeschränkten Tauschverkehr mit den auswärtigen Nationen. Es liegt uns ferne, den Verzicht auf die Weltwirtschaft fordern oder bestreiten zu wollen, daß der Austausch der Güter zwischen verschiedenen Nationen, innerhalb gewisser Grenzen etwas Gutes sei, solange nämlich jedes Land die ihm eigenthümlichen Erzeugnisse seiner nationalen Production absetzt und die andern Nationen eigenthümlichen Producte dafür erwirbt. Ein derartiger Austausch gereicht den miteinander verkehrenden Völkern zum gegenseitigen Nutzen, zur gegenseitigen Ergänzung. Anders verhält sich die Sache, wenn einer fremden Nation gestattet wird, den inländischen Markt nach Belieben mit solchen Producten zu überschwemmen, welche als Landesproducte im Inlande in genügender Menge producirt werden. In diesem Falle gereicht der Austausch nicht mehr zum gegenseitigen Nutzen; er vollzieht sich vielmehr auf Unkosten der einen Nation ohne Ausgleichung. Das nothwendige Ergebniß wird die schwere Schädigung der productiven Stände des Inlandes und damit des ganzen Volkes sein, — mag auch der Handel mit den in Frage stehenden auswärtigen Producten einzelnen Individuen großen Gewinn in sichere Aussicht stellen. Soweit also der Tauschverkehr mit einer fremden Nation das Gesamtwohl eines Volkes fördert, ist er für dieses Volk gut und legitim. Wo er aber direct oder indirect dem Gemeinwohle schädlich wird, gewinnt der Schutzzoll unbestreitbare Berechtigung[1]. Es ist eben Zweck und Pflicht eines jeden Staates,

[1] Karl Frhr. v. Vogelsang, Die Concurrenzfähigkeit in der Industrie (Wien 1883) S. 5 ff. — V. Cathrein, Moralphilosophie II, 518.

für die öffentliche Wohlfahrt des eigenen Volkes einzutreten. Darum ist er aber auch verpflichtet, die nationale Arbeit wirksam zu schützen. Länder, welche über günstigere Productionsbedingungen verfügen und deshalb billiger produciren können wie das Inland, werden durch ihre Concurrenz die inländische Arbeit nothwendig vernichten müssen, wenn ihren Producten unbehindert der Eingang gestattet wird. Will daher der Staat der nationalen Production Existenz und Blüthe sichern, so muß er die Ungleichheit des Kampfes zwischen den Producten der inländischen und ausländischen Arbeit wenigstens einigermaßen dadurch auszugleichen suchen, daß er durch Zölle den Preis der auswärtigen Producte künstlich erhöht.

Karl Frhr. v. Vogelsang[1] hat diesen Gedanken in mehreren Aufsätzen beredten Ausdruck verliehen: „Ein Apostel des Manchesterthums, der unsäglich flache Bastiat, schildert begeistert die Erfolge der Verbesserungen der Transportanstalten und ruft dann aus: ‚Nun habe ich aber noch ein Hinderniß beobachtet, welches wir selbst mit großem Kostenaufwande zwischen Paris und Brüssel geschaffen haben. Das sind Menschen, welche bis an die Zähne bewaffnet längs der ganzen Grenze auflauern und dazu verpflichtet sind, dem Transport der Güter von einem Lande zum andern Schwierigkeiten zu bereiten. Sie heißen Zollwächter, Douaniers. Sie wirken genau in demselben Sinne wie schlechte Wege, Sümpfe und Hecken; sie verzögern, halten auf, belästigen und tragen sehr viel zu jenem Preisunterschiede bei, welcher zwischen Paris und Brüssel besteht.‘

„Hofrath v. Neumann-Spallart citirte einst in einem Vortrage, den er in der ‚Volkswirtschaftlichen Gesellschaft‘ zu Berlin (1879) gehalten, diesen Ausspruch Bastiats und fügte dann hinzu: ‚In der That können wir uns mit Bastiat fragen, welche eigenthümliche Laune die Menschen verleitet, mit einem ungeheuern Aufwand von Arbeit und Kapital die natürlichen Hindernisse des Verkehrs hin

[1] Gesammelte Aufsätze über socialpolitische und verwandte Themata. 1. Heft (Augsburg 1885), S. 14. 19 ff.; 9. Heft (Augsburg 1886), S. 449 ff. — Die Concurrenzfähigkeit in der Industrie (Wien 1883) S. 8 ff.

wegzuräumen und an deren Stelle neue, künstliche Hindernisse absichtlich aufzurichten, die genau denselben Einfluß auf die Vertheuerung der Waren ausüben wie jene.' Wir antworten hierauf: Deshalb, weil der Staat seine Aufgabe des Schutzes der Volkswohlfahrt erfüllen muß und weil er sich nicht selbst mit allen in seiner Verwahrung stehenden materiellen und imponderablen Schätzen, mit dem gesamten ererbten Nationalkapital dem Anarchismus der Weltwirtschaft bedingungslos ausliefern darf; und zwar darf er dies nicht unter dem Präjudiz, sein sittliches Existenzrecht, seine physische Existenzmöglichkeit zu verwirken. Er darf es schon um des einen praktischen Grundes willen nicht, weil der Anarchismus des Kapitalismus den Anarchismus des Socialismus unfehlbar hervorruft. . . . Die Aufgabe des Staates ist der Schutz und die Förderung des Wohles seiner Angehörigen; die ‚Gesetze' der Weltwirtschaft, die Gebote der Weltconcurrenz fordern das unbedingte Opfer dieses Wohles zu Gunsten des Großkapitals! . . . Die Reiche können sich nicht mit chinesischen Mauern gegeneinander abschließen, wie Fürst Bismarck sagte. Aber noch weniger können sie sich selbst aufgeben und die Zwecke, mit deren Erfüllung sie erst existenzberechtigt sind."

Die „Gesetze der Weltwirtschaft" bezeichnet daher v. Vogelsang mit Recht als eine Phrase, als ein Schlagwort der kapitalistischen Oekonomie, die — bewußt oder unbewußt — nicht im Dienste des Volkswohles, sondern der großen Geldmächte und der Ringe steht. „Der internationalen Concurrenz, dem Kampfe des Weltmarktes, den Forderungen der Weltwirtschaft, d. h. mit andern Worten dem Zwange der Großkapitalistenringe, der kosmopolitischen Weltvampyre, welche die Weltwirtschaft beherrschen, wird fortan das Interesse der Staaten, das Wohl der Völker geopfert werden. Wie einst die liberalen Schlagworte das historische und christliche Recht der Fürsten und Stände zerbrachen, so wird dieses neue Schlagwort von den Nothwendigkeiten der Weltwirtschaft, von dem Gebote der internationalen Concurrenz die Autonomie der Staaten, Regierungen und Parlamente annulliren; sie werden mediatisirt werden unter dem Scepter des Weltvampyrs. Was aber noch an christlichen und überhaupt sittlichen Reminiscenzen jetzt unter uns ein verborgenes Dasein führt, das wird von nun an überall unbedenklich als ein wohlgefälliges Brandopfer auf dem Altare des über alle Reiche erhöhten goldenen Kalbes dargebracht werden. Wie einst unsere Ahnen gegen Jerusalem zogen mit dem Rufe: ‚Gott

will es!', wie alle persönlichen und allgemeinen Bedenken vor diesem Worte schwinden mußten, so wird fortan vor dem Rufe: ‚Die Weltconcurrenz will es!' jeder Gedanke an Socialreform, jedes ethische Gesetz verschwinden." —

Die Aufgabe, die wir uns stellten, ist hiermit erfüllt. Nicht nur haben wir die wesentlichen Grundlagen der Gesellschaftsordnung positiv dargelegt, geprüft, begründet; es wurde zugleich der Beweis erbracht, daß weder der liberale Oekonomismus noch der socialistische Collectivismus sich mit einem gesunden Gesellschaftsleben vereinbaren läßt. Liberalismus und Socialismus stellen nicht nur praktische Forderungen auf. Diese erscheinen vielmehr als Folgerungen von Theorien, von Grundsätzen und Lehren, die in Zusammenhang gebracht als wissenschaftliche Systeme sich darstellen. Es erübrigt daher, daß wir auf diese Systeme näher eingehen, insbesondere deren philosophische Stützpunkte genauer Prüfung unterziehen.

Herder'sche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Die sociale Frage

belenchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach".

Die erstmals in den „Stimmen aus Maria-Laach" veröffentlichten Aufsätze wurden überarbeitet, ergänzt und gruppenweise zusammengeordnet. — Die Hefte (8°) sind einzeln käuflich und durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

1. Heft: **Die Arbeiterfrage** und die christlich-ethischen Socialprincipien. Von **Th. Meyer** S. J. Dritte, vermehrte Auflage. (IV u. 136 S.) *M.* 1.
2. Heft: **Arbeitsvertrag und Strike.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. (IV u. 62 S.) 50 *Pf.*
3. Heft: **Die Ziele der Socialdemokratie** und die liberalen Ideen. Von **M. Pachtler** S. J. Dritte Auflage. (IV u. 76 S.) 70 *Pf.*
4. Heft: **Die sociale Noth und der kirchliche Einfluß.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. (IV u. 88 S.) 70 *Pf.*
5. Heft: **Das Privatgrundeigenthum** und seine Gegner. Von **V. Cathrein** S. J. Dritte, durchgesehene Auflage. (IV u. 96 S.) 80 *Pf.*
6. Heft: **Die sociale Frage und die staatliche Gewalt.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. (IV u. 80 S.) 70 *Pf.*
7. Heft: **Internationale Regelung der socialen Frage.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. Dritte Auflage. (IV u. 34 S.) 35 *Pf.*
   Heft 1—7 als **I. Band.** (XXVIII u. 568 S.) *M.* 4.75; geb. in Leinwand *M.* 5.60. — Einbanddecke 60 *Pf.*
8. Heft: **Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.** Von **H. Pesch** S. J. Erster Theil. I. Der christliche Staatsbegriff. Zweite Auflage. (XII u. S. 1—194.) *M.* 1.60.
9. Heft: Dasselbe. Erster Theil. II. Das Privateigenthum als sociale Institution. Zweite Auflage. (IV u. S. 195—418.) *M.* 1.80.
10. und 11. Heft: Dasselbe. Erster Theil. III. Freiwirtschaft oder Wirtschaftsordnung? Zweite Auflage. (IV u. S. 419—772.)
    Heft 8—11 als **II. Band.** (XXVI u. 772 S.)
12. und 13. Heft: Dasselbe. Zweiter Theil. Die philosophischen Grundlagen des ökonomischen Liberalismus. Erste und zweite Auflage. (IV u. 396 S.) *M.* 3.
14. bis 16. Heft: Dasselbe. Dritter Theil (Schluß). Der moderne Socialismus. Erste und zweite Auflage. (IV u. 602 S.) *M.* 4.60.
    Heft 12—16 als **III. Band.** (XIV u. 998 S.) *M.* 7.60; geb. in Leinwand *M.* 8.80. Einbanddecke 60 *Pf.*

In der Herder'schen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das

Bürgerliche Gesetzbuch

des Deutschen Reiches

nebst Einführungsgesetz.

Unter Bezugnahme auf das natürliche und göttliche Recht, insbesondere für den Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters

erläutert von

P. Aug. Lehmkuhl S. J.

Vierte und fünfte Auflage.

8°. (XX u. 738 S.) *M.* 6; geb. in Leinwand *M.* 7.

„Ein ganz eigenartiger Commentar zu dem großen Gesetzeswerke liegt uns in der vorliegenden Schrift vor, nämlich ein Commentar vom moralischen, speciell katholischen Standpunkte aus, und zwar von einem der bedeutendsten praktischen Moralisten der Gegenwart, dessen moraltheologische Werke sich weit über die deutschen Grenzen hinaus diesseits und jenseits des Oceans hohen Ansehens erfreuen. Zwar ist der Commentar zunächst für den Gebrauch des Seelsorgers und Beichtvaters geschrieben, um denselben in allen strittigen Fällen des Privatrechtes nicht nur die richtigen Grundsätze der Entscheidung vor dem Gewissen, sondern auch die praktische Gewissensentscheidung selbst an die Hand zu geben. Wie erwünscht ein solcher Commentar für die praktischen Seelsorger ist, werden diese selbst allein in dem Maße zu würdigen wissen, als ihre Thätigkeit eine ausgedehnte ist.

„Aber nicht nur für den praktischen Seelsorger ist diese Schrift von großer Bedeutung, sondern auch für die praktischen Juristen, katholische Rechtsanwälte und Richter. Es darf ihnen nicht unbekannt sein, wie das Bürgerliche Gesetzbuch sich zur Moral und zum kanonischen Recht verhält, um unbeschadet ihrer amtlichen Pflichten auch ihren Gewissenspflichten als Katholiken gerecht zu werden. Auf diese Kreise hat daher auch der Verfasser neben den theologischen besondere Rücksicht genommen, und wir bezweifeln nicht, daß man auch in diesen Kreisen seinen Commentar um so dankbarer begrüßen wird, weil der Verfasser zugleich vielfach eine tiefere juristische Auffassung vom naturrechtlichen Standpunkte aus ermöglicht. Er hilft dadurch einem beklagenswerthen Mangel ab, welcher der modernen juristischen Bildung infolge Ignorirung eines Naturrechtes anhaftet.

„Endlich darf der vorliegende Commentar auch auf die weiteste Verbreitung in den Kreisen der gebildeten deutschen Katholiken rechnen. . . ."

(Kölnische Volkszeitung 1899. Nr. 569.)

HN
37
.C3
P447
v.1

Pesch, Heinrich, 1854-1926.
Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.
--